La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL - ENERO-MARZO 1955 - N.º 254

Intuiciones de retribución en el más allá en la literatura sapiencial

Al querer estudiar el problema de las esperanzas de ultratumba en el A. T. es necesario distinguir dos corrientes de opinión que se reflejan en la literatura bíblica: una, popular, que refleja simplemente el medio ambiente cultural de aquellos tiempos y que tiene su expresión más concreta en la concepción de la vida de ultratumba en las tenebrosidades del Scheol, que a su vez parece un reflejo y paralelo del «Arallu» babilónico, y la otra, propia de grupos de almas selectas que no parecen contentarse con la solución común y tradicional del Scheol tan poco esperanzadora, y aspiran, por el contrario, a vivir en cierta intimidad con Dios aun después de la muerte. La tradición habla de dos héroes excepcionales, Enoc y Elías, que por un privilegio especial habían sido liberados de la común suerte de los mortales al ser arrebatados en vida a lo alto, sin pasar por la vida triste y apesadumbrada del Scheol. Esto no dejaba de abrir una puerta a la esperanza, ya que Dios, en su omnipotencia, bien podría reservar una suerte similar a sus íntimos y fieles servidores, si bien esto históricamente había tenido un carácter de privilegio excepcional.

Ciertamente que en esta segunda corriente de opinión no podemos hablar de esperanzas concretas y sólidamente establecidas en la época anterior al destierro babilónico, sino más bien de «aspiraciones», «vislumbres» o «intuiciones» geniales

debidas más a impulsos y arranques del corazón (por aquello de Pascal de que «el corazón tiene sus razones que la inteligencia no comprende») que a la reflexión intelectual.

El fiel israelita tenía, en efecto, centrada su vida en torno al «Santo de Israel», al Yahvé providencial que había escogido a su pueblo en medio de las demás naciones y le había reservado para ser el instrumento de sus designios providenciales en la historia.

Ciertamente que en la época anterior al exilio el hagiógrafo considera más al israelita como *ciudadano* miembro de una teocracia constituída, que como *individuo* con sus intereses y exigencias meramente personales. Para el autor sagrado, ante todo están los designios providenciales históricos del pueblo y sus intereses como *colectividad* en función de dichos designios providenciales históricos. Porque para el hagiógrafo—la Biblia no es sino la historia de las relaciones oficiales de Dios con la humanidad a través del Israel histórico y del «Israel de Dios»—en toda la trama histórica hay un plan mesiánico siempre en progreso ascendente hasta culminar en la gran manifestación de los tiempos. La primera promesa de rehabilitación del Protoevangelio es, en realidad, el gran hilo conductor que va engrosando a través de las edades, iluminando siempre las esperanzas de redención de la humanidad caída. Por eso ante esta visión panorámica de los intereses del pueblo elegido como instrumento de rehabilitación de la humanidad, todos los intereses y aun destinos del individuo tenían escaso relieve muchas veces en la mente del hagiógrafo. Naturalmente, reconocían los derechos inherentes a la misma personalidad humana como individuo, y así, por ejemplo, en el Decálogo y otras legislaciones se ordenan muchos preceptos a salvaguardar los derechos y a exponer los deberes de los israelitas como *individuos*, pero esto suele estar muchas veces en segundo plano en muchas partes del Pentateuco y en la misma literatura profética. Ante todo les interesaba a los escritores sagrados la *teocracia*, la colectividad nacional, su propio destino histórico. Más tarde las mismas catástrofes nacionales terminaron por arrumbar gran parte de estos sueños colectivos, y en aquel momento de crisis de la conciencia nacional surgió más pujante la consideración de los derechos de los *individuos* en cuanto

tales y se fué también debilitando la conciencia de una *solidaridad* nacional: ya no se diría más «los padres comieron las uvas agraces y nosotros, los hijos, sufrimos la dentera». (Ez. 18, 2). El sentimiento de responsabilidad personal fué así adquiriendo relieve y por eso en la llamada literatura *sapiencial* encontramos un esfuerzo reflexivo supremo por salvar los derechos y exigencias personales del individuo, y de ahí que en ella encontremos también primero ciertos «atisbos» e «intuiciones» de una vida de ultratumba con plena conciencia de la retribución individual por la conducta de esta vida, y por fin la afirmación clara de un estado de «vida en Dios» ya en los libros de la época helenística.

Estos espíritus selectos no podían sentir quietud en su mente ante el horizonte sombrío de la solución tradicional de la vida en las tenebrosidades del Scheol. Sobre todo aquella incomunicabilidad con Dios se oponía a sus más íntimas exigencias religiosas.

El israelita fiel y piadoso consideraba como su mayor ilusión el participar en la vida litúrgica del Templo: los esplendores litúrgicos llenaban su alma de misteriosas e íntimas emociones, porque le parecía que allí se encontraba en una más íntima comunión afectiva con su Dios nacional, pues allí veía la «faz de Dios» que quería entrar en relaciones con su pueblo a través de las manifestaciones culturales. Dios habitaba en el Templo de un modo particular, y por eso su misma presencia en el monte de Sion era una prenda del cumplimiento de las promesas mesiánicas hechas al pueblo elegido, y la garantía de su seguridad como colectividad nacional. Ahora bien, esta presencia o comunicación amorosa con Dios, ¿no se podría continuar después de la muerte? ¿Es que con el Scheol se iba a cortar para siempre esta vida amorosa de relaciones afectivas y espirituales? Tal es el grito angustioso de muchas almas selectas que no podían conformarse en su vida íntima con la sombría solución popular al problema de la supervivencia personal después de la muerte. ¿Dónde, pues, hallar la remuneración de una vida virtuosa, ya que la experiencia cuotidiana nos dice que en esta vida triunfan muchas veces los que viven sin ley ni temor de Dios, mientras el justo sufre calladamente y con frecuencia bajo el peso del infortunio?

Tal es el problema que se planteaban muchos espíritus selectos dotados de una especial sensibilidad religiosa.

En los Salmos encontramos a menudo reflejada esta tragedia íntima espiritual. Es verdad que la solución que da el salmista no es la más de las veces más que un clamor angustioso, un deseo, un anhelo; por eso sus afirmaciones no pueden tomarse como expresión de una esperanza concreta y fundada. Muchas veces los salmistas, ante un próximo peligro de muerte, lanzan un grito de auxilio que simplemente refleja una situación desesperada. Y a veces, como sabían que aun la región de los muertos, el Scheol, estaba sometida al imperio de Yahvé, en ciertas ocasiones expresan como un deseo desesperado de encontrar en el Scheol la sombra protectora y bienhechora de su Dios como antes en vida, y así parecen manifestar la veleidad de encontrar aun en aquella región de sombras la continuación de la «vida» de intimidad que habían antes mantenido con Yahvé.

Es difícil determinar muchas veces los límites de estos deseos y anhelos, pues el género poético en que están expresados no nos permite calibrar debidamente muchas afirmaciones de los salmistas.

En el Salterio encontramos reflejada esa doble corriente de opinión respecto a los problemas de la supervivencia de ultratumba, y así muchas veces simplemente se expresa en los Salmos la inquietud del alma justa ante las injusticias de esta vida, aceptándose la solución tradicional acerca de la sanción moral, es decir, la vida lánguida en el Scheol. Como en otros libros del A. T. no se concibe la muerte como una aniquilación total de la personalidad humana o de la existencia personal, sino que es considerada como «fin de todo lo que puede llamarse vida», pues si bien continúa la existencia en ultratumba, no obstante es una existencia tan débil y mortecina, sin vigor ni vitalidad propiamente tal, que no merece el nombre de «vida». (Sal. 143, 3; cf. Lam. 3, 6; Is. 14, 10). El difunto no puede «ver» a su Dios ni tampoco alabarle en las profundidades del Scheol, ni tampoco, por tanto, experimentar su protección bienhechora. (Sal, 6, 5; 30, 9; 88; 4, 5, 10-12; 115, 17).

Si bien la muerte es común patrimonio de todos, no obstante el justo y el malvado se distinguen por la manera de morir (73, 19 ; 99, 7 ; 89, 48). Y así la muerte prematura es el mayor signo de desgracia de parte de Dios (26, 9), y el carecer de descendencia es también el gran castigo del impío ; mientras que el gran premio del temeroso de Dios es el morir en edad avanzada dejando numerosa descendencia. Si el individuo personalmente no recibe su recompensa, ésta recaerá sobre sus descendientes, ya que el hombre sobrevive en cierta manera en sus descendientes.

La felicidad de los malvados es sólo aparente, pues la felicidad verdadera consistía en vivir en íntima comunicación con Dios, gozando de su benevolencia y protección. En la era mesiánica, cuando se manifieste plenamente la justicia divina, entonces la felicidad será sólo patrimonio de los justos. Además el justo siempre está en mejor condición que el pecador, en cuanto que conoce los preceptos del Señor, y por tanto puede caminar seguro por sus caminos. La conclusión práctica es, pues, encomendarse a la providencia divina y aceptar sus caminos. Tal es la síntesis del Salmo 37 que nos sirve de ejemplo para estudiar esta corriente de opinión tradicional sobre el problema de la sanción moral (1).

En el sal. 36 se habla de la pésima conducta del impío a pesar de que Dios derrama sus bienes sobre todos, buenos y malos. Los fieles a Yahvé y reconocedores de sus mandatos y beneficios tendrán una protección especial de Dios, ya que Yahvé es la única fuente de felicidad y alegría :

«et torrente voluptatis potabis eos,
quoniam apud te est fons vitae,
et in lumine tuo videbimus lumen».

(1) Algunos han querido ver en el v. 37 una alusión a la vida futura : en la frase «quoniam sunt reliquiae homini pacifico». En efecto, la palabra hebrea equivalente a «reliquiae» es «'jarît», que tiene un doble sentido de una cosa futura (Jer. 28, 11) y simplemente de posterioridad. Pero en este caso, en cualquiera de los dos sentidos no se trata de la existencia después de la muerte, pues aparte de que el sentido de «'jarît» es bastante impreciso, en el contexto general del Salmo se contraponen la suerte del justo y la del impío ; y en el v. 34 se dice que el justo sobrevivirá al impío en esta vida. Cf. Jer. 28, 11 ; Prov. 24, 20 ; Sal. 24, 18. Se trata en el Salmo de la recompensa que «al fin» recibirá el justo en esta vida.

Naturalmente, la expresión «et in lumine tuo videbimus lumen», no tiene ningún sentido escatológico, pues en el contexto parece se habla de la protección de Dios y la felicidad que surge de la comunidad con él: Dios es fuente de todas las bendiciones terrenas, y es preferible su gracia y comunicación a todos los bienes materiales.

En el Salmo 11, después de decir que Dios escudriña las acciones de los hijos de los hombres, mandando el castigo sobre los impíos, termina diciendo que los «rectos verán su faz» según el T. M. (2). Aquí «ver la faz de Dios» es sencillamente participar de su benevolencia y familiaridad libres de toda angustia como los pecadores, o simplemente «permanecer vivo» en esta vida.

Al lado de estos textos de los Salmos, en los que no parece encontrarse ningún pensamiento que rompa el marco tradicional respecto del problema del más allá, encontramos otra serie de textos de un sentido más problemático en los que parece reflejarse el ansia de encontrar una solución más esperanzadora y más en consonancia con las íntimas apetencias espirituales del fiel yahvista.

Tenemos en concreto tres Salmos en los que encontramos unas expresiones misteriosas que parecen rebasar el molde tradicionalmente recibido por la opinión popular israelita.

En el Salmo 16 encontramos una profesión de fe y esperanza como expresión y consecuencia del íntimo sentimiento de la amistad con Dios. En medio del inminente peligro siente cierta seguridad al pensar que Dios es su porción y heredad. Siente a su lado la mano protectora de Dios, y por eso su «gloria», e. d., su alma se alegra y su misma «carne», que es no tanto su «cadáver cuanto el organismo viviente por el que el alma trabaja». Aquí, pues, se refiere a su ser total viviente, que se regocija con un pensamiento que le transforma de alegría: «No abandonarás mi alma al Scheol ni dejarás que tu santo experimente la corrupción (vea la fosa)». El salmista recuerda su calidad de «santo» predilecto y amado de Dios como título para que Dios le libre de una tragedia irremediable: ver la fosa, o experimentar la corrupción según quiera traducirse,

(2) La Vulg. lee «aequitatem vidit vultus ejus». Así la paráfrasis caldea y las versiones griega y árabe.

pues de los dos modos puede entenderse la locución hebrea. El salmista aborrece ir a las tenebrosidades del Scheol y espera verse libre de sus garras insaciables.

La palabra hebrea «schajat» es traducida por LXX, Vg. y Sir., «corrupción», mientras que en otros textos la traducen simplemente por «pozo». Y en concreto la expresión «ver la fosa (49, 9) equivale a experimentar la muerte» (89, 48).

El versículo siguiente no nos aclara gran cosa la cuestión:

> «Tú me enseñarás el camino de la vida,
> la hartura de tus bienes junto a tí,
> las eternas delicias junto a tu diestra».

El «sendero de la vida» es en el libro de los Proverbios el «sendero de la justicia» (Prov. 12, 28), y se contrapone a los caminos que conducen al Scheol y a la muerte (cf. Deut 30, 15). Así, pues, no nos concreta nada, ya que puede entenderse simplemente de esta vida en la que el salmista espera continuar viviendo al ser liberado de la muerte, de descender a la fosa o a la corrupción. No tenemos, pues, por el simple contexto ni por el significado lexicográfico de las palabras claro un sentido escatológico.

La tradición eclesiástica basada en el sermón de San Pedro ha visto en este salmo una indicación de la esperanza de la resurrección corporal. San Pedro cita, según la versión griega, «no dejarás que tu santo experimente la corrupción» (Act. 2, 31) y lo aplica a la resurrección corporal de Cristo. En absoluto nada impide aquí ver el cumplimiento de un sentido típico y aun la explicación exegética basada en una traducción quizá no muy correcta de los LXX como en tantos otros lugares de citas de los Apóstoles del A. T. como cuando San Pablo habla del triunfo de Jesús sobre la muerte citando las palabras de Oseas, según la versión no muy afortunada de los LXX: «¿dónde está, muerte, tu victoria, dónde está tu aguijón?», cuando en realidad el texto hebreo indica más bien un apóstrofe a las fuerzas ocultas del Scheol, según la mentalidad popular, para que caiga sobre Efraim como castigo: «¿Dónde están, oh Scheol, tus plagas; dónde está, sepulcro, tu azote?» (Os. 13, 14). Nos hallamos siempre con el problema de la manera de argumentar de los Apóstoles a base de la Biblia si-

guiendo la tradición rabínica y utilizándola unas veces en sentido literal, otras en sentido típico y otras en sentido acomodaticio. ¿Cuál de ellos escoger aquí? El contexto deja amplitud suficiente para escoger cualquiera de las tres interpretaciones; la tradición eclesiástica ha tenido preferencia por el sentido literal.

¿Esperaba el salmista una vida de unión con Dios después de la muerte, aspirando quizá a ser transportado como Enoc sin pasar por la muerte, o simplemene habla de su esperanza de ser liberado de un peligro de muerte y así continuar por «el sendero de la vida» participando de las delicias que le proporcionaba su vida íntima afectiva con Dios? Quizá la antítesis no está, como dice Kirpatrick, siguiendo a Ewald, entre «esta vida y la otra, sino entre la vida con o sin Dios». Y todas las fórmulas del Salmo en realidad pueden entenderse aplicadas a la vida presente. Por otra parte no se puede entender el mesianismo del Salmo en sentido literal como aplicado a la persona del Mesías directamente, ya que en el v. 4 habla del peligro de caer en la idolatría, lo que no es aplicable al Mesías; y por otra parte no hay indicios de cambio de sujeto.

En el Salmo 17 el autor pide protección a Dios contra las insidias de sus enemigos, y contrasta el materialismo de éstos con sus aspiraciones espirituales, pues aspira a «ver la faz de Yahvé» y «saciarse con su presencia». Es decir, el salmista pide ante todo gozar de la amistad de Dios y participar de todas las bendiciones que de ella se derivan. Es una expresión paralela a «aparecer delante de El en el Santuario». Moisés gozó del privilegio de ser satisfecho con la presencia de Dios (Núm. 12, 6-8; cf. Sal. 27, 4; 5, 13; 23, 27; 31, 21).

Y quiere «saciarse» (Ecl. 4, 8; Is. 53, 1) contemplando la faz de Yahvé al «despertar», a la hora de la mañana en que se solía asistir a las solemnidades del Templo (Sal. 5, 17; 5, 4). Se trata de renovar al amanecer la comunión diaria con Dios (Sal. 139, 18; Prov. 6, 22).

¿No podríamos ver en la expresión «ver la faz de Dios... sáciame de tu gloria al despertarme» un sentido escatológico? En ese caso el salmista aludiría al sueño de la muerte, y al despertar de la resurrección (Dan. 12, 2). Pero el contexto parece excluir esta interpretación, ya que el salmista pide ser

liberado de la muerte (8 ss.). El salmista vive absorto en el pensamiento de la compañía de Dios, y quizá tuviera algún presentimiento de que esta comunión de vida con Dios no se interrumpiría con la muerte, y acaso tenía una vaga esperanza de una vida futura al lado de Dios, como la encontramos expresada en el libro de la Sabiduría, pero no encontramos afirmaciones claras sobre ella, y en el contexto la frase puede explicarse sin recurrir a conceptos escatológicos. Por otra parte en las versiones antiguas no se alude al concepto de resurrección. Así los LXX traducen: «seré satisfecho cuando aparezca tu gloria»; la Siriaca: «cuando tu fidelidad aparezca»; Teodoción: «cuando aparezca tu mano diestra».

En el Salmo 49 se trata de las perplejidades del justo ante las riquezas del impío. Pero nadie podrá librar a éste de la muerte, y tendrá que abandonar todo aquello en lo que puso su ilusión. Al fin la rectitud saldrá triunfante (v. 14) y Dios hará por el justo lo que no pueden hacer las riquezas:

«Como rebaños son echados (los impíos) en el sepulcro,
devóralos la muerte;
a la mañana dominan sobre ellos los justos,
mientras el Scheol abre sus fauces,
y consumirá su lozanía.
Pero Dios rescatará mi alma del poder del Scheol,
porque me elevará a sí».

Los malvados van al Scheol como un hato de ovejas, pues no se conducen de otra forma que como animales (v. 12). Mueren en la noche y se van al poder del Scheol, y en cambio los rectos despiertan en la mañana, triunfantes, al ver a sus opresores muertos: «ha pasado la noche de la opresión para venir la mañana de la liberación» (Kirpatrick).

La clave para entender esta frase es el significado que se dé a la palabra «mañana». ¿Es que se trata de la mañana gloriosa de la resurrección corporal? En el contexto más bien parece indicarse la mañana del día en que Yahvé ejerza su justicia sobre los impíos, liberando así a los justos de sus tiranías e iniquidades (Cf. Mal. 4, 1, 3). Isaías habla del restaurador de Israel «que gobernará a sus opresores» (Is. 14. 2; Cf. Sal. 35 y 37).

En contraposición a la suerte del impío que desciende a las fauces del Scheol, el salmista—símbolo del justo atormentado—es liberado de su poder:

> «Pero Dios rescatará mi alma del poder del Scheol;
> porque me elevará a sí».

¿En qué sentido? ¿Alude a la vida de ultratumba? El contexto del Salmo parece insinuar que el salmista espera liberarse de una muerte prematura como la de los impíos. El impío no puede liberarse de la muerte, mientras que él, que vive bajo la protección de Dios, tiene más probabilidades de ser liberado de ella en virtud de la benevolencia de Dios para con él (Cf. Sal. 30, 2; 33, 18; 86, 13; 103, 4; 138, 7; 139, 48; Tob. 33, 22; Os. 13, 14; Sal. 16, 10).

Algunos han creído ver en el «rescatará mi alma» o «me recibirá» una alusión a la historia de Enoc (Gen. 5, 24). Así quizá en un momento de optimismo y de desmedida esperanza el salmista habría expresado su «confianza de que pudiera escapar a la muerte y ser llevado a la presencia de Dios» (Kirpatrick). Otros creen encontrar aquí la tesis de la vida futura, aunque no la de la resurrección. No obstante, parece que si el salmista hubiera tenido esta esperanza luminosa habría dado una solución más clara al problema de la desigualdad del impío y del justo en esta vida. Aquí parece que la compañía y las buenas relaciones con Dios son la mejor garantía para el justo contra la misma muerte, al tener menos probabilidad de ser arrebatado con una muerte prematura como el impío.

En realidad este versículo es enigmático, y prueba de ello es que muchos racionalistas lo han querido suprimir como glosa posterior (Gunkel y Briggs). Wellhausen cree que aquí alude simplemente a una muerte inminente; en cambio Kittel cree que se refleja en él la esperanza del salmista de ser llevado al cielo sin pasar por la muerte, mientras Koenig cree que se afirma la fe en la inmortalidad del alma y de su reunión con Dios.

Según Podechard no se puede suprimir este versículo. Aquí se concibe al Scheol como lugar de privaciones para los malos, pues ya no participan de sus riquezas y alegrías que antes poseían (v. 18), y naturalmente no tienen esperanza de volver

a ver la luz (v. 9, 12, 15). El salmista espera salvarse de él por una especial intervención divina, pero es difícil delimitar el alcance de esta frase, que puede explicarse simplemente como una liberación por intervención milagrosa de Dios de la muerte que conduce al Scheol. Así, pues, la frase «pero Dios rescatará mi alma («persona», «nafschî») del Scheol porque me tomará» es enigmática y quizá tenga una proyección sobre una verdadera esperanza de ultratumba, aludiendo a una futura vida con Dios después de la muerte, ya como término normal para todos los justos o como excepción al estilo de la suerte reservada a Enoc y Elías (Gen. 5, 24; 2 Re. 29, 10). Por el estilo esta composición es muy similar, en opinión de Podechard, a la de la literatura sapiencial, y muchos suponen que es del s. III a. C., época muy próxima ya al libro de la Sabiduría, en el que claramente se enseña la retribución en el más allá.

Muy similar por su contenido es el Salmo 73, en el que también se expone el enigma de la prosperidad de los inicuos en contraposición a las pruebas a que están sometidos los justos en esta vida. Es ante todo una profesión de fe, la cual, después de haber sido muy probada, sale al fin victoriosa. El salmista, si bien en algunos momentos parece sentir envidia de la condición próspera de los impíos, no obstante, después de reflexionar, desecha esta tentación, ya que la verdadera felicidad está en sentir de cerca la protección de Dios y su favor. Y por otra parte, el apartarse de los caminos del Señor lleva inevitablemente a la muerte, mientras que la única felicidad verdadera es acercarse más y más a El.

El salmista hace una confiada confesión de fe:

> «Pero no, yo estaré siempre a tu lado,
> pues tú me has tomado de la diestra;
> me gobiernas con tu consejo,
> y después la gloria me acogerá».

De nuevo aquí nos encontramos con la expresión misteriosa «después la gloria me acogerá». ¿Qué sentido tiene? ¿Se refiere a la «gloria celeste» futura después de la muerte como premio por la virtud del justo? ¿Alude a una liberación de modo milagroso y excepcional como lo fueron Enoc y Elías? Parece que si el salmista tuviera la esperanza clara de la retri-

bución en el más allá, daría una solución más neta a las perplejidades del justo ante el espectáculo escandaloso de la prosperidad de los impíos.

La palaba «kabod», que traducimos por «gloria», tiene en la literatura sapiencial el sentido de «honor» (Sal. 62, 7; 84, 11, 112, 3; 149, 5; Job 19, 9; 29, 20; Prov. 3, 16, 35; 8, 18; 15, 33; 21, 21; 22, 4). Así, pues, aquí quizá sólo se aluda a que al justo, que se deja guiar por los mandamientos de Dios, se le reservará al fin un premio, el de ser honrado y reconocida su virtud públicamente, mientras que el impío, que ahora goza de prosperidad, al fin será avergonzado y deshonrado.

Las versiones de los LXX y Vg. no hacen alusión alguna a la esperanza de retribución en ultratumba, pues simplemente leen: «En tu consejo me guías y con *gloria* me recibes».

Según esta interpretación nos hallaríamos aquí ante una solución parecida a la que da el libro de Job, cuando el protagonista afirma que está seguro que tiene un «defensor» o «abogado» en el cielo, el cual, al fin se ha de levantar a declarar su inocencia ante sus amigos calumniadores» (Job 19, 26).

En los vv. 27-28 del Salmo parece que tenemos expresado el pensamiento del salmista respecto del alcance de sus palabras en torno a la retribución en el más allá:

> «Porque los que se alejan de tí perecerán,
> arruinas a cuantos te son infieles.
> Pero mi bien es estar apegado a Dios,
> tener en Yahvé Dios mi esperanza,
> para poder anunciar tus grandezas
> en las puertas de Sion».

Según esta conclusión del Salmo parece que la mente del salmista no trasciende los límites de esta vida, ya que toda su ansia es continuar su vida de alabanza a Dios en el Santuario de Sion. La mayor felicidad para el fiel israelita era participar de la vida de culto en el Templo, porque allí sentía más de cerca la presencia protectora de Yahvé. El castigo de los impíos será el ser arrebatados prematuramente de esta vida, viéndose privados de lo que constituye la felicidad verdadera del justo.

Como resumen de los pasajes estudiados en estos Salmos podemos decir que no hemos encontrado expresiones concretas

que expresen claramente la esperanza de retribución en ultratumba. No obstante, algunas frases se prestan a esta interpretación de un modo vago y confuso. Por el contexto en absoluto parece que pueden entenderse de la esperanza del salmista de ver reconocida su virtud en esta vida o de ser liberado de la muerte, pero quizá tengan un contenido más hondo y puedan aludir a esperanzas misteriosas aún no del todo definidas y concretadas, y que son más bien expresión de una vaga «intuición» sobre los verdaderos destinos del hombre después de la muerte. Por eso no nos hemos atrevido a llamarlas propiamente «creencias», sino más bien «intuiciones», «vislumbres», como expresión de un corazón lacerado y atormentado por el enigma de los destinos del hombre cuando aún no se había formulado una esperanza clara, fruto de una reflexión intelectual o una revelación divina.

Por otra parte, algunos de los Salmos antes examinados son hoy considerados por muchos autores como composiciones sapienciales de una época muy próxima a la del Libro de la Sabiduría, donde claramente veremos expresada la esperanza de retribución en ultratumba. De este modo la revelación se pudo haber ido preparando por vislumbres intuitivos o corazonadas por parte de los espíritus selectos que más habían profundizado en el mensaje salvador de las Escrituras.

En otra ocasión, en la Semana Bíblica del año 1951, hemos estudiado el «problema de la sanción moral y la esperanza de la resurrección en el libro de Job» (3) y por eso ahora no nos entretendremos en exponer el pensamiento del libro de Job sobre la esperanza de ultratumba; únicamente diremos como conclusión de aquel estudio que no encontramos en el libro de Job ningún indicio de esperanza de retribución después de la muerte, y el texto famoso de 19, 26: «credo quod redemptor meus vivit»... no expresa sino la firme esperanza del protagonista del libro de que será rehabilitado en lo físico y en lo moral ante sus amigos calumniadores en virtud de una intervención del Dios de lo alto, que es su «Go'el» o Abogado en su causa. El dirá su última palabra en última instancia, y efectivamente en el epílogo, según el esquema artificial del libro

(3) Cf. «La Ciencia Tomista», T. LXXX (1953), Enero-Marzo, 1.

de Job, el protagonista es de nuevo premiado en esta vida y honrado por sus amigos recuperando su salud perdida, que era la gran ilusión y esperanza del varón de Hus.

LIBRO DEL ECLESIASTES

¿Qué nos dice el Kohelet del problema de la retribución en ultratumba? El tema del libro es bastante similar al del libro de Job. En ambos se refleja la inquietud ante la insuficiencia de la solución tradicional, si bien difieren en el modo de tratar el problema, ya que el Kohelet no es el temperamento nervioso y angustiado que compuso la tragedia en torno al justo lacerado de Hus, sino más bien un sabio reposado y algo socarrón que recorre todas las vicisitudes de la vida para mostrar lo que de vano y engañoso hay en ella, abogando por un disfrute moderado de los bienes de este mundo si no se quieren llevar desengaños como él. Algunas veces sus palabras parecen llevar un tinte de escepticismo y de pesimismo precisamente porque descubre constantemente el lado negativo de las cosas humanas, pero no es poca enseñanza positiva para la humanidad el prevenir contra una falsa concepción optimista de la vida terrena. La felicidad para el Kohelet está sólo en el recto uso de los bienes temporales y, por tanto, toda intemperancia va contra la misma felicidad del hombre. La vida humana es buena en sí y puede conferir cierta felicidad a los que saben gozar de ella, pues el fin de la vida humana es gozar de los bienes como provenientes de Dios.

El Kohelet, como el autor del libro de Job, confiesa claramente que una verdadera remuneración de la virtud del justo en esta vida no se da, pues es de experiencia común que muchas veces prosperan los impíos, mientras que los justos sufren toda clase de privaciones: «Vi a impíos recordados, mientras que los que habían hecho el bien se iban del lugar santo y eran olvidados en la ciudad... Tal vanidad se da sobre la tierra, que son tratados justos como conviene a malvados, y malvados como conviene a los justos» (Ecl. 8, 10, 14). Y más adelante: «Todo a todos sucede de la misma manera, una misma es la suerte que corren el justo y el impío, el bueno y el malo, el puro y el impuro, el que sacrifica y el que no ofrece sacrificios.

Como el hombre de bien, el malhechor, como el que jura, el que aborrece el juramento» (Ecl. 9, 2-3). Y es tal la ansiedad del justo, que no sabe si es objeto de amor o de odio por parte de Dios, en cuyas manos están sus obras (Ecl. 9, 1). Por otra parte no hay esperanza, ya que nadie puede librarse de la muerte, y todo termina con ella: «Este mal hay en todo cuanto existe bajo el sol: que sea una misma la suerte de todos... y viene la muerte. Y ¿quién es exceptuado? Mientras uno vive hay esperanza, que mejor es perro vivo que león muerto, pues los vivos saben que han de morir, mas el muerto nada sabe, y ya no espera recompensa, habiéndose perdido ya su memoria. Amor, odio, envidia, para ellos ya todo se acabó... Cuanto puedas hacer hazlo alegremente, porque no hay en el Scheol, a donde vas, ni obra, ni industria, ni ciencia, ni sabiduría» (Ecl. 9, 3-5, 10). Luego no parece que se suponga después de la vida ningún indicio de retribución.

La solución al problema de la vida es semejante a la del libro de Job: someterse a los caminos de la Providencia.

Los hebreos distinguían en la constitución psicológica del hombre tres elementos: el cuerpo, el «nefesch» y el «ruaj». El cuerpo se convertía en polvo, de donde había sido tomado; el «nefesch» sobrevivía en la región de las sombras en el Scheol, y el «ruaj», hálito o soplo vital que había sido prestado temporalmente por Dios, volvía hacia las regiones etéreas, donde Dios tenía los depósitos o almacenes de todos los hálitos vitales que prestaba a los vivientes. Esto es necesario para entender un texto muy discutido en el que muchos no católicos han querido encontrar la negación positiva de la inmortalidad del alma. Es el de 3, 19-21, que dice literalmente: «porque una misma es la suerte de los hijos de los hombres y la suerte de las bestias, y la muerte del uno es la muerte de las otras, y no hay más que un hálito (de vida) para los dos, y no tiene el hombre ventaja sobre la bestia, porque todo es vanidad. Unos y otros van al mismo lugar, todos han salido del mismo polvo, y al polvo vuelven todos. ¿Quién sabe si el hálito de los hijos del hombre sube arriba, y si el hálito de la bestia desciende abajo hacia la tierra?»

Tanto el hombre como la bestia están sujetos a la misma suerte al perder el principio vital; por eso el hombre, bajo este

respecto, no está por encima de los otros vivientes, ya que por su cuerpo se convierte en polvo. Según la opinión tradicional (expresada en el libro de Job, 34, 14-15: «Si Dios retira hacia sí su soplo, «ruaj», toda carne expiraría al instante y el hombre volvería al polvo», y en el Salmo 104, 29-30: «Tú retiras su soplo, y expiran y vuelven al polvo. Tú envías tu soplo, y son creadas y renuevas la faz de la tierra», cf. Is. 42, 5; Job 27, 3; 32, 8) el hombre muere instantáneamente al retirársele el hálito vital, ya que tanto el hombre como el animal viven gracias a una comunicación temporal del soplo que viene de Dios, porque la vida viene directamente de Dios, según la narración de Gen. II, y el hálito vital es el vehículo y expresión de esta misma vida, que tiene algo de divino por su origen. El Eclesiastés parece compartir estas ideas, pero quizá, llevado de la reflexión de los sabios de la época, pensara que no estaba bien que los mismos hálitos vitales del hombre y de la bestia fueran al mismo lugar, pues su concepto de la dignidad humana parecía sugerirle otra cosa, y por eso se pregunta a ver si esta distinción respecto del destino del hálito vital entre el hombre y la bestia, quizá apuntada entonces en los círculos selectos de los sabios, tenía verdaderamente fundamento, y por eso parece presentar la cuestión de un modo interrogativo: ¿«quién sabe si el hálito del hombre sube arriba y el de la bestia desciende abajo, a la tierra?» (4).

Algunos han querido ver en la expresión «si el hálito del hombre sube arriba» una alusión a la creencia de la inmortalidad del alma como principio subsistente. Esto parece aún demasiado sutilizar para las mentes, poco precisas, orientales. En el Eclesiastés se afirma claramente que el hombre va después de muerto al Scheol, donde no hay ninguna actvidad digna del hombre: ni ciencia, ni sabiduría, ni inteligencia (Ecl. 9, 10): es la vida lánguida de las sombras que propiamente no merece llamarse «vida», ya que se caracteriza por la falta de toda actividad vital y de toda alegría, y es una existencia sombría y lánguida como la de las sombras en el Hades de los griegos.

En el c. 7 tenemos una inimitable descripción de la vejez, que termina con una frase misteriosa: «En los días de la ju-

(4) Cf. Podechard, L'Eclesiaste, ad loc.

ventud acuérdate de tu Hacedor, antes de que vengan los días malos y lleguen los años en que dirás: no tengo ya contento, antes que se oscurezca el sol, la luna y las estrellas y vengan las nieves después de la lluvia, cuando temblarán los guardianes de la casa, y se encorvarán los fuertes, y cesarán de trabajar las muelas porque son pocas, y se oscurecerán los que miran por las ventanas, y se cerrarán las puertas de afuera, y se debilitará el ruido del molino, y se agudizará la voz del ave, y debilitarán la suya todas las hijas del canto, y habrá temores en lo alto, y tropezones en el camino, y florecerá el almendro y se pondrá pesada la langosta, y se caerá la alcaparra, porque se va el hombre a su eterna morada, y andan las plañideras en torno a la plaza. Antes que se rompa el cordón de plata, y se quiebre el platillo de oro, y se haga pedazos el cántaro junto a la fuente, y se caiga al fondo del pozo la polea, y se torne el *polvo* a la tierra que antes era y *retorne a Dios el espíritu que El le dió*» (Ecl. 12, 1-7).

También aquí espíritu, «ruaj», parece significar sólo el hálito vital que es recogido de nuevo por Dios al expirar el hombre. Si aquí viéramos un sentido de principio subsistente inmortal que va a Dios a participar de su gloria, como aparece en el libro de la Sabiduría, se haría ininteligible todo el desarrollo del libro del Eclesiastés, pues aparte de que era incomprensible la afirmación del c. 9, 10: («cuanto puedas hacer, hazlo con fuerza, porque no hay obra, ni ciencia, ni inteligencia, ni sabiduría en el Scheol a donde tú vas»), todo ese carácter pesimista que parece dar a los problemas de la vida no se concibe si tuviera la esperanza de retribución en el más allá. ¿Cómo habría dicho las afirmaciones de 3, 18-21 sobre la idéntica suerte del hombre y la bestia... no habría afirmado la vanidad de la vida y que «no hay nada mejor para el hombre que comer y beber y gozar de su trabajo»? (2, 24). Hubiera dado una solución a los problemas de la vida al estilo del libro de la Sabiduría, donde claramente se supone la supervivencia y la retribución en el más allá. No cabe duda que la expresión «vanitas vanitatum et omnia vanitas» tiene un deje de pesimismo que no es concebible en un autor que tuviera una firme esperanza de retribución en ultratumba. El Kohelet, pues, participa de las opiniones comunes sobre la supervivencia

en el Scheol y no ha encontrado ninguna luz nueva, como tampoco la ha hallado el autor del libro de Job; por eso su programa de vida es muy inferior al que propone el autor del libro de la Sabiduría, donde aparece esplendorosa la esperanza de una vida mejor con Dios para los justos y un castigo para los pecadores.

ECLESIASTICO

Este libro, compuesto ya en plena época helenística, es más bien una reacción contra las infiltraciones del helenismo y puede considerarse como reflejo de la sabiduría tradicional en Israel, pues su autor, ante todo, quiere conservar el fuego sagrado de la tradición y, en efecto, respecto de la sanción moral de las obras humanas, no hace sino reflejar la tesis tradicional.

Dios ha dotado de libertad al hombre para que se conduzca en la vida de modo que pueda elegir entre el camino de la virtud o del vicio:

> «Dios hizo al hombre desde el principio,
> y le dejó en manos de su albedrío.
> Si tú quieres, puedes guardar sus mandamientos,
> y es de sabios hacer su voluntad.
> Ante tí puso el fuego y el agua,
> a lo que tú quieras tenderás la mano.
> Ante el hombre está la vida y la muerte,
> lo que cada uno quiere le será dado» (Ecli. 15, 14-18).

Pero Dios no es indiferente a la elección del hombre, pues ve todo lo que pasa en este mundo y nada se oculta a su examen (Ecl. 39, 24-25). Y a todos da según sus obras, pero siempre es una retribución terrena. Ninguna mención se hace de sanciones en el más allá. Dios castiga y premia en esta vida, y si bien todos los hombres tienen que sufrir, de modo especial lo tendrán los impíos:

> «Siete veces más» (sufrirá el pecador):
> peste y sangre, fiebre y espada, discordia,
> devastación, ruina y violación, hambre y plagas.
> Todas estas cosas fueron creadas para los inicuos,
> y por ellos vino el diluvio» (Ecli. 40, 8-10).

Su misma descendencia no les proporcionará felicidad como a los justos, pues serán siempre como seres malditos (Ecli. 41, 9-12).

En cambio, el varón justo y bueno participará de toda clase de bendiciones y al morir será honrado con digna sepultura (Ecli. 1-2, 13), y su posteridad será bendecida (Ecli. 44, 11-14).

Pero al fin a todos les espera la suerte misma final de la muerte, pues «todos los hombres son tierra y ceniza» (Ecli. 17, 1-3, 31). Pero después de la muerte no hay ninguna esperanza de retribución, pues en el Scheol no hay nada que pueda contribuir a la felicidad:

> «Acuérdate de que en el Hades no hay gozo...
> No te prives del bien del día,
> y no dejes pasar la parte de goce que te toca...
> Da y toma, y satisface tus deseos,
> que en el Hades no hay que buscar placer».
>
> (Ecli. 14, 12-17).

Y en algunos textos en que parece hablarse de las postrimerías se refiere sólo a la retribución terrestre, es decir, se habla de una vida pacífica, bendecida, que al fin tiene una sepultura honrosa y buena memoria entre los vivientes (Cf. Ecli. 1, 13; 2, 3; 18, 24; 21, 10). La expresión «acuérdate de tus postrimerías» (Ecli. 28, 6) probablemente se refiere a la muerte, si bien algunos creen que se refiere a las consecuencias de la ira y la venganza, cuyos efectos son difíciles de prever al principio, y se va encendiendo, llegando a consecuencias, «postrimerías», que con ánimo sereno no aceptarían, y así aquí se aconsejaría que se pensara en las posibles consecuencias del ánimo airado y rencoroso cuando aún no se ha encendido del todo la contienda.

Nada, pues, encontramos en lo referente a la escatología que supere a la concepción tradicional del Scheol.

LIBRO DE LA SABIDURIA

En este libro, de características netamente helenistas, encontramos por primera vez claramente expresada la doctrina de la inmortalidad, y en este libro hallamos, también por pri-

mera vez, la palabra *athanasía* con el sentido preciso de inmortalidad (Sab. 3, 4). Sin duda, bajo el influjo de la psicología griega se ha determinado más claramente la composición psicológica del hombre, y ya encontramos algo más que aquel concepto vago hebraico de «ruaj»: hálito vital, principio fisiológico del hombre. Aquí se presupone la existencia de un principio subsistente, inmortal, que se halla ligado al cuerpo como en una cárcel, y después de la muerte recupera su plena vida inmortal; pues el cuerpo no se considera aquí, como entre los semitas, como sustentáculo del alma, sino como una cárcel que no permite al alma ejercer su plena actividad, «pues el cuerpo corruptible agrava el alma, y la morada terrestre oprime la mente pensativa» (Sab. 9, 15), ya que con la multiplicidad de objetos que le proponen los sentidos se distrae ella de la contemplación de su objeto. Así, pues, el alma se distingue claramente del cuerpo, y por eso, al descomponerse éste, el alma sigue su propia vida independientemente del cuerpo, consiguiendo su verdadera libertad al entrar en un nuevo estadio de vida plena, mientras que antes estaba como mediatizada en su actividad espiritual y propia por las ligaduras del cuerpo.

Por eso la supervivencia de las almas aparece clara para el autor de la Sabiduría:

«Las almas de los justos están en las manos de Dios,
y el tormento no los alcanzará.
A los ojos de los necios parecen haber muerto,
y su partida es reputada por desdicha.
Su salida de entre nosotros por aniquilamiento,
pero gozan de paz.
Pues aunque a los ojos de los hombres fueran atormentados
su esperanza está llena de inmortalidad.
Después de un ligero castigo serán colmados de bendiciones.
Porque Dios los probó, y los halló dignos de sí.
Como oro en el crisol los probó,
y le fueron aceptos como sacrificio de holocausto.
Al tiempo de su recompensa brillarán,
y discurrirán como centellas en el cañaveral.
Juzgarán a las naciones y dominarán sobre los pueblos,
y su señor reinará por los siglos» (Sab. 3, 1-7).

Por eso la misma muerte prematura—en contra de la tradición israelita—es considerada como un signo de amistad de parte de Dios, pues precisamente Dios arrebata al justo prematuramente de la sociedad porque le ama especialmente y no quiere que se contamine con la sociedad de los pecadores (4, 13-14). Y en la vida futura no sólo vivirán asociados a Dios, sino que en cierto modo participarán de su reino y potestad.

Por otra parte, la muerte no es algo que agrade a Dios y que haya querido directamente (1, 13-14), pues «Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo a imagen de su naturaleza» (Sab. 2, 23). La muerte es efecto de la intervención del espíritu maligno (Sab. 2, 24), por eso los impíos son los amigos de la muerte, sus hijos, ya que la llaman con sus obras, haciendo «pacto con ella» (Sab. 1, 16).

No sólo los justos serán premiados en la otra vida, sino que los pecadores recibirán un terrible castigo por sus transgresiones. El principio de la sanción de las obras en la otra vida aparece claro y terminante, pues mientras los justos reciben como galardón la compañía con Dios y la participación de su potestad en el gobierno del mundo, los impíos serán castigados (3, 10).

Así, pues, la vida futura depende en todo de las acciones de la vida terrestre, y el justo sufre contento en esta vida los infortunios con el pensamiento de una vida mejor en la otra (Sab. 2, 22, 4, 17). Es un horizonte luminoso totalmente nuevo que da solución a los grandes enigmas de la vida que los autores anteriores del A. T. aún no habían podido descubrir. La divina Providencia se sirvió de los conocimientos de la filosofía griega para preparar la revelación de los destinos de ultratumba, y por otra parte la evolución reflexiva en el concepto de la sabiduría hebraica contribuyó no poco a espiritualizar la vida preparando así nuevos horizontes debidos en definitiva a la revelación divina: «el deseo de la sabiduría conduce al reino» (Sab. 6, 18-21).

Llegamos, pues, al término de nuestro estudio viendo cómo aquel anhelo, aquella intuición basada en un deseo de vivir en «comunión» con Dios en los espíritus selectos, en los autores de

los Salmos llevó por fin a la gran manifestación de la esperanza clara de una vida mejor en el más allá. Los conceptos de providencia, de justicia, de rectitud, han ido iluminando las almas de un grupo selecto en Israel hasta llegar a la gran revelación de una vida posterior como sanción a las acciones de esta vida terrestre tan llena de interrogantes y enigmas que nunca hallarán solución si se prescinde de los destinos eternos del hombre. Sin embargo en el libro de la Sabiduría nada se nos dice de la resurrección corporal, concepto que por otra parte ya era corriente en su tiempo, pues lo encontramos en Daniel y en el segundo libro de los Macabeos. Una vez más debemos reconocer que la revelación divina se manifiesta paulatinamente y de modo fragmentario según el módulo corriente de la Providencia en la historia.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.

Inspiración bíblica y géneros literarios (*)

Introducción.—El tema que me corresponde exponer «Inspiración bíblica y géneros literarios», va a ser desarrollado de una manera preferentemente teórica, doctrinal, ya que el estudio concreto de determinados géneros literarios, con lo que esto tiene de presentación, análisis de contenido y dificultades igualmente concretas, en relación con la revelación e inspiración bíblicas, es precisamente el tema específico de varios estudios que se presentan en esta Semana Bíblica Internacional.

Al estudiar desde el punto de vista exegético los géneros literarios, se hace, no por fines de obtener, primordialmente al menos, una valoración estética o estilística de los mismos, sean valorados absolutamente o en función de una preceptiva literaria comparativa, sino por razón de obtener en los mismos lo que es clave de interpretación exegética, y también por razón apologética para explicar su armonía en sus compromisos de compaginación con la inspiración bíblica, en su doble aspecto de santidad e inerrancia de lo que es la palabra de Dios.

El género literario bíblico no es fundamentalmente otra cosa que un caso concreto de «synkatábasis». La Escritura es la palabra de Dios a los hombres, por lo que Dios habla a éstos «al modo humano», como dice Santo Tomás: «En la Escritura, las cosas divinas se nos dan al modo que suelen usar los hombres» (1).

(*) Trabajo presentado en la Semana Internacional de Estudios Superiores Eclesiásticos de Salamanca. Abril-Mayo 1954.

(1) *Ad Habraeos*, cap. I, lect. 4.

Ni es este modo humano que tiene Dios de comunicarse con los hombres otra cosa que parte de toda esa «condescendencia» suya con ellos en la obra de la economía de la salud. Pues hay «sinkatábasis» en la revelación, en la legislación, en la moral, en la expresióón literaria. La gran «synkatábasis» es Jesucristo, el Verbo de Dios que «condesciende» a tomar carne de hombres y hablar con ellos al modo de los hombres (2).

Esta «synkatábasis» *literaria* es destacada y alabada por San Juan Crisóstomo (3) y comentada y expuesta por S. S. Pío XII en la «Divino afflante Spiritu» (4), orientando sabiamente la exégesis bíblica mediante el uso oportuno de los género literarios.

Podemos definir sencillamente el género literario como el modo de exponer literariamente un pensamiento. Y si matizamos diciendo literariamente es para diferenciarlo de toda expresión de un pensamiento que se haga, no por medios literarios, sino por medio de otros recursos de expresión, v. gr. por medio de una acción simbólica, e incluso las manifestaciones ideológicas por medio de las artes plásticas.

Pero un género literario es siempre—y ésta es la razón fundamental de su valor bíblico—la expresión de una psicología. Y en todo género literario exclusivamente humano siempre hay que considerar dos elementos fundamentales: A) Lo que tiene de característico y específico: sea como uno de los estilos de la preceptiva literaria universal o mejor aún como reflejo específico y concreto de un pueblo o de un sujeto y, por tanto, como reflejo de su psicología característica; y B) Por lo que tiene siempre de psicología *humana*, es decir, del funcionamiento vital cognoscitivo. Son los dos elementos que primero hemos de analizar individualmente para luego poner en juego el tercer elemento—y decisivo—que entra en todo género literario y psicología bíblicos: la acción carismática de la gracia inspirativa, con sus proyecciones y con la psicología «teándrica» que crea en el hagiógrafo.

---

(2) Cf. M. DE TUYA, O. P.: *¿Si es posible y en qué medida un «sensus plenior» a la luz del concepto teológico de inspiración?* «La Ciencia Tomista», 1952, n. 244, págs. 380-382; Id. en «XII Semana Bíblica Española», Madrid, 1952, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, págs. 265-297.

(3) Cf. *In Gen.* I, 4 (M. G. LIII, 34, 35); *In Gen.* II, 21 (M. G. LIII, 121); *In Gen.* III, 8 (M. G. LIII, 135); *Hom.* 15 *in Joan*, ad I, 18 (M. G. LIX, 97 ss.

(4) A. S. A. S. 1943, págs. 315-316.

A) Psicología oriental.

El primer elemento fundamental que vamos a considerar es la psicología oriental, en dos direcciones: a) *el gusto*, y b) *el modo estructural*.

a) El gusto.—El oriental tiene un gusto literario que, en ocasiones, puede ser espléndido, pero muy diferente del nuestro.

1. En primer lugar, es un hombre con una psicología fuertemente imaginativa; no propende a la abstracción, sino a lo sensiblemente intuitivo. Como no aficionado a fórmulas abstractas sino concretas será realista, imaginativo, concrecionista. Así propenderá, al hablar de la divinidad, al antropomorfismo. Cuando en Génesis se describe a Dios paseando por el Paraíso, el autor de seguro que no cree que Dios sea material o tenga cuerpo, pero es exigencia de su psicología oriental primitiva la sensibilización de Dios. Y si Moisés legisla prohibiendo la representación sensible de la Divinidad, es porque será el único medio de hacerles abstraer, de alguna manera, en aquel estudio, su concepto, y prevenir la idolatría. El becerro de oro hace ver cómo su psicología, en la exigencia religiosa, les lleva a lo sensible, y esto a lo idolátrico.

2. Siendo realista, imaginativo, concrecionista, usa de toda una gama literaria de expresiones, de recursos: la parábola, alegoría, símbolos...; sólo como un ensayo de especial penetración gustará del enigma.

3. El oriental, dotado de rica y viva imaginación, usará, como frecuente expresión literaria, la hipérbole. Es producto psicológico de su exuberancia imaginativa.

4. Esta riqueza imaginativa, esta hervorosa imaginación, lleva igualmente al oriental de una manera natural, instintiva, a la poesía. No sólo a lo que pueda tener valoración de medida y ritmo, sino al sentido poético de la misma prosa y de la vida. Esto exige ya que ni a sus hipérboles ni a su sentido poético se lo puede medir con la exactitud calculadora o fría de un occidental. Es el concepto en ella encerrado lo que ha de buscarse ordinariamente y medirse con exactitud. Ha de rebajarse

la fluorescencia de su rica imaginación poética; no se lo ha de interpretar exhaustivamente.

5. Esta carencia de gusto por la abstracción y placer, por el contrario, en lo real y concreto, le lleva a degustarlo mediante la *repetición*. Repetición «paralelística» en poesía y en prosa, lo mismo que aparece reflejado en gestos, saludo y conversación.

6. Y con esta idiosincrasia se entronca su saber práctico y la formulación detallista y menuda del mismo, que dará el tipo tan acusado de proverbios y sapienciales.

7. Como hijo de su paisaje, tomará mil veces los elementos expresivos de su geografía. Así, la luz maravillosa de Oriente o el valor inapreciable que le representa el agua, fertilizadora de aquel suelo tantas veces árido, serán frecuentemente imágnes para expresar la felicidad venturosa mesiánica. Sin que por ello tengan una vinculación formal con el contenido; son sólo medios comparativos o alegóricos de expresión.

8. Como hijo de su ambiente, se moverá en el marco histórico en que le toca vivir. Así sus expresiones, naturalmente, tendrán un valor ambiental. Por eso, el caso—el «voto»—v. g. de Jephté, no significará una consagración de la virginidad de su hija, sino que se tratará de un verdadero sacrificio humano.

9. Teniendo en cuenta este gusto acusadamente *realista*, y el ángulo de su percepción estética, en el que a veces sólo gusta destacar el alto relieve de una semejanza, aunque sólo sea en un punto de contacto, es cómo no son irreverentes ni antiestéticas algunas expresiones bíblicas. Así, por ejemplo, al comparar a Dios, por su fuerza, «al rinoceronte (unicornio)» (Núm. 23, 22), o fingir que Dios se despierta para castigar, y decir de El: que se «despertó el Señor como durmiente, cual guerrero vencido por el vino» (Sal. 77, 65). En esta mentalidad no extrañará tampoco su estética cuando Amós, el pastor profeta, llama a las grandes damas de Samaria, por su desarrollo y sensibilidad, «vacas del Basán que estáis en la montaña de Samaria» (Am. 4, 1); o, al calificar la tribu de Issacar, dirá de ella: «Issacar, asno de recia osamenta» (Gen. 49, 14); e incluso otras que nosotros tenemos por indecorosas, pero que

tienen un valor realístico y un vigor literario excepcionales (Cf. Is. 64, 6; Ez. 16, 4; Ez. 16, 15-34; 23, 1-49).

De este gusto literario, reflejo de toda una psicología, y algunas de cuyas características se expusieron, dice S. S. Pío XII en la encíclica «Divino afflante Spiritu»:

> «Nadie que tenga recta inteligencia de la inspiración se debe admirar, de que también entre los Sagrados Escritores, como entre los otros de la antigüedad, se hallen ciertas artes de exponer y narrar; ciertos idiotismos, sobre todo propios de las lenguas semíticas; las que se llaman aproximaciones, y ciertos modos de hablar hiperbólicos; más aún, a veces hasta paradojas para imprimir las cosas en la mente con más firmeza. Porque ninguna de aquellas maneras de hablar, de que entre los antiguos, particularmente entre los orientales, solía servirse el humano lenguaje para expresar sus ideas, es ajena a los Libros Sagrados, con esta condición, sin embargo, que el género de decir empleado en ninguna manera repugne a la santidad y verdad de Dios» (5).

b) Estructura mental.—El segundo punto que se va a considerar en la psicología oriental es su estructura mental. A nuestro propósito interesa destacar solamente, como ejemplo, algunas de estas estructuras mentales.

1. *Concepción teológica universal.*—El oriental, y hablamos siempre en su fase de antigüedad, tiene una concepción teológica de la vida y del universo. Suele ver las cosas desde el punto de vista de Dios. De aquí las concepciones *parciales* de la historia y su enfoque *pragmático* y de *tesis*, lo mismo que la omisión tan frecuente, ya que no exclusiva, de las causas segundas que intervienen en la realización de la providencia y gobierno de Dios sobre el mundo. Algo que, como actitud de psicología religiosa, no es exclusivo de Israel, puesto que se halla difundido por todo el Oriente bíblico. En los Hittitas es la divinidad la que hace con las divinidades de otros pueblos la alianza o la guerra. Así, en el tratado de Hattusil con Ramses II se lee: «He aquí el decreto de eternidad que el dios Shamash y el dios Teshup han hecho por el Egipto y el país de Hatti» (6).

---

(5) A. A. S. 1943, pág. 315.
(6) Charles-J.: *L'Etude du milieu biblique*, N. R. Th. 1947, pág. 261.

Y en la inscripción del rey Mesha, de Moab, justificando sus victorias, se lee: «(El dios) Kamosh me dijo: Vete, toma (la villa) de Nebo frente a Israel» (7). En las inscripciones cuneiformes se dirá: «El brillo del dios Assur, mi señor, les aterró» (8).

Hasta qué punto—y hablamos aún de la psicología religiosa oriental en su aspecto exclusivamente humano y extrabíblico—profundice esta psicología todo el hondo valor de la causalidad y providencia divina en las actividades antropológicas y cósmicas es algo que no será tan fácil precisar en cada caso, pero que en él, si no es prueba científica, es sentimiento y actitud del alma.

2. *Valoración de la causalidad.*—En estrecha relación con el principio anterior está este otro, que supone una estructura mental especial: es la valoración especial que el oriental tiene de las relaciones entre causa y efecto.

El oriental, sobre todo en su estado histórico primitivo, y en sus fases expresivas de espontáneo impulso, no distinguirá cuidadosamente entre querer, mandar, permitir, no impedir, o consecuencias a seguirse. Sobre todo en función de la causa primera, todo lo que de alguna manera está con ella relacionado y puede atribuírsele, se lo atribuirán, frecuentemente, *simpliciter*. Es un modo muy particular de hablar, pero que naturalmente no supone una idéntica valoración formal en el sujeto que lo atribuye. Así, por ejemplo, Dios dice a Moisés que vaya a Faraón porque El «endurecerá su corazón» (Ex. 4, 11). Lo que sólo iba a ser una *consecuencia* a seguirse en el Faraón, a causa de los milagros que Dios haría, le viene atribuído, en esta mentalidad, *simpliciter*: como si Dios, con una causalidad positiva y directa, lo endureciera. (Cf. Gen. 11, 7; I Sam. 4, 3; II Sam. 16, 10, 11; 24, 1, 2, 10; 31, 5; 22, 11; 25, 2; Jer. 22, 6, 7; 50, 24; Lam. 1, 13-17-2, 4; 3, 64; Miq. 2, 3; Joel 3, 8; Am. 3 (1-3) 6; 9, 4; Mal. 1, 2 ss. Rom. 1, 26; Apoc. 17, 17; etc.). Si en estos casos la expresión literaria lo formula todo con una valoración única. en el análisis psicológico de su contenido da—ha de dar—una valoración mental diversa.

(7) CHARLES-J.: *Le milieu biblique*, t. II, pág. 419.
(8) CHARLES-J.: *L'Etude du milieu biblique*, N. R. Th. 1947, pág. 261.

Un ejemplo de la trascendencia exegética de este principio lo podemos ver en la pístola a los Romanos. Leemos en ella: «Y el mismo Espíritu (Santo) viene en ayuda de nuestra flaqueza, porque nosotros no sabemos pedir lo que nos conviene; mas el mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inefables» (Rom. 8, 26). Arrio y Macedonio se querían basar en este pasaje para decir que el Espíritu Santo era inferior al Padre y criatura por «interceder» por nosotros. La honda explicación y armonía de ello está basada en el principio que tratamos, y en esta estructura mental semita. Se dice que intercede porque es El quien actúa en el alma haciéndola prorrumpir con súplicas e intercesiones. Es la conclusión a la que por vía teológica llegaba San Agustín, cuando decía: «Sed dictum est interpellat, quia interpellare nos facit nobisque interpellandi et gemedi inspirat affectum» (9). Mueve al alma a prorrumpir en estos gemidos y en estas intercesiones. Es análogo a la enseñanza que Jesucristo dijo a los Apóstoles para cuando fuesen llevados a los tribunales por causa de su Nombre. Entonces no «os preocupe cómo o qué hablaréis; porque se os dará en aquella hora lo que debéis decir. No seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu del Padre el que hablará en vosotros» (Mt. 10, 19, 20).

3. *La estructura mental en la concepción histórica.*—Sin duda que para el oriental, primitivo por cronología e incluso por estadio de cultura, el fin de la historia es exponer la verdad pasada. Pero ya desde que I. Guidi publicaba en *Revue Biblique* su célebre estudio sobre «L'historiographie chez les semites» (10) haciendo ver, con historias etíopes y árabes aun recientes, cómo la historia en estos casos se componía de un entreverado de textos, sin advertir de ello al lector, y con lo cual se acusaba sin duda un procedimiento redaccional, no podía suponer necesariamente ello un desentenderse de la verdad —de una forma de verdad—que es el objeto de la Historia. Por eso conviene hacer algunas consideraciones sobre esta estructura mental semita frente a su concepción de la Historia.

a) La ausencia de crítica de fuentes no supone *necesariamente* ausencia de espíritu crítico, sino imposibilidad histórica

(9) Ad Syst. ep. CXCIV, n. 16; M. L. 33, 880.
(10) R. B., 1906, págs. 510-519.

muchas veces del control de sus fuentes. Si lo primero puede darse en ocasiones, no se da necesariamente. No hay que concebir al historiador en la antigüedad semita siempre como un embotado mental que no se preguntase por el valor de relatos que él recogía de la tradición, pero cuyo origen y fuentes mismas él no podía controlar.

b) El historiador intenta exponer la verdad. En ocasiones será algún tanto relativa, pues él mismo se verá en la precisión de encomendarse a fuentes remotas y cuya garantía absoluta no podrá controlar. Acaso esto explique también el procedimiento redaccional de trasmitir relatos distintos entreverados o «duplicados» de un mismo hecho—fuentes—con objeto de poder aproximarse lo más posible a la verdad. Y lo cual es un advertir al lector de que en los matices y discrepancias no hay por su parte un mismo intento de valoración y de enseñanza que el que tienen las coincidencias sustantivas.

c) Un tercer punto en esta estructura mental frente a la Historia es el modo expositivo de la misma. Es la historia como *arx*. En su exposición puede haber una totalidad objetiva histórica, o sólo un núcleo fundamental, o una parte, siendo el resto procedimientos redaccionales de exposición con apariencias históricas. El análisis científico será quien dé en cada caso su juicio sobre el contenido y extensión de la objetividad histórica.

Son estos puntos indicados—algunos tan sólo de los más característicos entre muchos—producto de una psicología igualmente característica, que se han de reflejar necesariamente en sus géneros literarios y que es absolutamente necesario tener en cuenta para valorar el *intento* de su verdad y la estimación recta de su formulación.

B) La psicología "humana"

Pero siempre vitalizando esta psicología oriental *característica* está, como alma y fondo de la misma, la psicología *humana*. Hasta tal punto, que la primera no es más que la formulación y concreción de la segunda. Esta es la que exige un análisis detenido que permita penetrar en el recinto íntimo del espíritu a la hora de sus valoraciones y de sus intentos.

1. *La verdad «formal».*—La conciencia humana registra en su psicología diversos actos de conocimiento en su número y en sus matices. Tiene la verdad o la falsedad; la ignorancia, la duda, la condición y los diversos estados conjeturales.

Pero planteado el problema desde el punto de vista en el que un género literario, como expresión de una psicología, ha de expresar una verdad o un error, el análisis ha de recaer sobre la formulación de la misma verdad o de la falsedad. La verdad lógicamente está en el juicio. Es mediante él como el sujeto afirma o niega, lo mismo que condiciona o duda, la relación que hay o no hay entre un sujeto y un predicado; en que afirma, niega o duda entre la adecuación de su mente con la realidad cuya intencionalidad posee. Por tanto, donde no hay juicio, no hay verdad ni falsedad; hay sólo suspensión de asenso, o asenso condicionado, lo que puede entrañar verdad o falsedad según sea la valoración que se dé a la condición que se ponga.

2. *El juicio teórico y el juicio práctico.*—Pero el juicio, en lo que tiene de asenso a una proposición, se presenta en nuestra psicología en un doble aspecto, con una doble portada: juicio especulativo y juicio práctico.

El *juicio especulativo* valora la verdad en sí misma; la considera, la estudia, la contempla, y la afirma o niega en sí misma, en lo que tiene de tal. Es valoración absoluta.

El *juicio práctico* considera la verdad o falsedad—el pensamiento de la mente—en orden a una realización práctica. Tiende formalmente a su enseñanza, o a un propósito y fin concreto (11).

«El intelecto especulativo y el práctico difieren en esto—dice Santo Tomás—: el intelecto especulativo lo que aprehende no lo ordena a la obra, sino sólo a la consideración de la verdad; el intelecto práctico, por el contrario, es el que lo que aprehende lo ordena a la obra» (12).

(11) Cf. I, q. 79, a. 11; I-II, q. 19, a. 3, ad 2; q. 57, a. 5, ad 3; II-II, q. 47, a. a. 2; q. 83, a. 1; Contra Gen. L. III, Cap. 75; III Sent. d. 33, q. 1, a. 1, sol. 2; d. 35, q. 1, a. 3, sol. 2; IV Sent. d. 49, q. 1, a. 1, a. 1, q. 1, a. 3.

(12) A. Bea, S. J.: *De Scripturae Sacrae Inspiratione*, 1935, pág. 105, n. 90.

Pero en la vida psíquica si estos dos juicios se dan con esta esquematización y prioridad lógica, de hecho también se dan —y frecuentísimamente—con un orden de propósito invertidos. Pues no siempre el juicio teórico es el que precede condicionando, en este sentido, al práctico, como si de la verdad se siguiese su desbordamiento, tendiendo a su expansión y difusión práctica, moviendo y condicionando así el dinamismo del juicio práctico, sino que en ocasiones sucede a la inversa. Y entonces sus repercusiones gnoseológicas pueden ser fundamentales.

No es, naturalmente, que el juicio práctico sea ajeno a un juicio especulativo, al que siempre implícitamente supone y transmite, sino que, en ocasiones, el juicio práctico con su idea a transmitir no es más que una meta o fin a lograrse, y en función del cual se condicionará el uso que va a hacerse de las demás verdades y juicios en orden a lograr esa meta y ese fin. En este caso, el juicio práctico, así valorado, va a imponer al juicio especulativo—a la función del mismo con relación a otras verdades que van a entrar en juego—modalidades que pueden ser sustantivas. Porque entonces no es ya la verdad lo que se va a dar como término benéfico de su contemplación, sino que estas verdades contempladas van a ser un simple *medio* en orden al fin propuesto, al objetivo a lograrse. Y encuadrado y encasillado ese tipo de verdad como simple *medio*, la verdad entonces, o el uso mejor que de ella se haga, puede revestir toda una gama de significados que va desde el uso que se haga de la verdad como tal—valoración objetiva de la misma—, hasta el uso que puede hacerse de ella, pero prescindiendo de su valoración lógica y del valor objetivo de la misma.

Así, si un autor se propone una finalidad didáctico-especulativa, la enseñanza de las matemáticas, por ejemplo, la verdad en este caso exige como primordial y esencial el juicio teórico. Pues se trata de exponer la verdad matemática en toda su exactitud.

Si se propone un fin apologético, la didáctica que use pondrá en juego fundamentalmente el juicio teórico, pues las verdades que se ponen en juego se usan precisamente por su valor objetivo.

Si se intenta persuadir, no se excluirán las verdades, el juicio teórico, pero se apelará muy frecuentemente al halago de la voluntad y a influir en los valores afectivos. En este caso la verdad puede representar un valor secundario. Se pueden utilizar afirmaciones, enseñanzas, historias, por lo que tengan de ameno, de plástico, de relleno; por lo que puedan servir de soporte y cañamazo en la estructura general de la obra, pero sin que esto importe necesariamente, por parte del autor, su juicio teórico de afirmación o negación sobre la verdad que utiliza. Sí entraña necesariamente, en esto, su asentimiento al juicio práctico: a la conveniencia u oportunidad de usar determinados tipos de verdades como elementos decorativos, estéticos, por el influjo que pueden ejercer sobre los valores afectivos del sujeto lector en orden al fin a lograrse propuesto por el autor.

Sólo cuando la verdad se trata de exponer bajo su razón formal de verdad, es cuando el autor compromete en su exposición su juicio especulativo. Pero cuando la verdad se utiliza como elemento secundario, prescindiendo el autor, en el uso que hace de ella, de lo que tiene de contenido objetivo, entonces el autor no compromete ni implica su juicio en el asenso, sobre el valor objetivo de la misma. De tal manera que si, con relación a ella, en su juicio personal, está en situación lógica de verdad o error, en el *uso* que hace de la misma en este caso, deliberadamente o de hecho al menos, prescinde del valor objetivo de su contenido y de su actitud mental de verdad o error frente a la misma. Todo en este caso depende del ángulo de visión y de propósito en que el autor se coloque y de la extensión que quiera dar a sus afirmaciones. Puesto que «sua cuique generi litterario est veritas» (13). Verdad que es aquí la adecuación entre el propósito del autor y el medio expresivo—género literario—que utiliza.

3. «*Psicología de la adhesión*».—Desde el punto de vista de la verdad lógica pudiéramos llamar metafísica de los géneros literarios a la diversa dosificación en que intervengan los juicios especulativo y práctico. Pero el problema psicológico de cómo en el autor se realiza esta dosificación tiene o puede

(13) *De Scripturae Sacrae Inspiratione*, 1935, pág. 106, n. 90.

tener todas las gamas y modos sutiles de realizarse, que puede tener la misma vida.

Un escritor reciente ha calificado la intervención del asenso del autor en sus afirmaciones o en la suspensión del mismo, con una expresión acertada: es lo que él llama «Psicología de la adhesión» (14).

Porque *adherirse* no es un acto simple. Es un acto que implica toda nuestra persona y nuestra vida. La afirmación o negación que constituye el asenso reviste también muchas formas y matices. Podemos adherirnos casi con un formulismo hecho—sí y no—, o podemos implicarlo e incluirlo sin este formulismo. Todo lo que es una psicología en vivo con sus afirmaciones, negaciones o restricciones, todo eso es el medio y el modo con que el autor dosifica en su obra su juicio especulativo y su juicio práctico.

Hay casos en los que el asenso es claro. Como lo son cuando él plenamente consciente de su propósito, de su autodeterminación. El mismo traza, pudiéramos decir en frío, la *enseñanza* que se propone trasmitir y el *valor* del material expresivo de que dispone, y cuyo acervo cultural sólo utilizará *ad placitum* como *medio* expresivo, estético o persuasivo.

Pero hay otros estados del alma en los cuales esta determinación a afirmar, negar o prescindir del contenido que tengan de verdad o error ciertas enseñanzas—que pueden ser, en la persona del autor, convicciones—, no es tan superficialmente perceptible. Nuestro psiquismo se encuentra muchas veces incierto ante sí mismo. La moral pastoral puede ilustrar estas situaciones mentales. ¡Cuántas veces surge la duda de una posible transgresión moral! Y a pesar del más cuidadoso análisis de conciencia no puede saberse si la voluntad *asintió*, se *adhirió* al fruto prohibido en materia grave, leve, o si es inocente. Son zonas sutiles, cuyos límites de transgresión o virtud no se pueden casi percibir y que, en ocasiones, es imposible captar. Pero esta incertidumbre en la exacta apreciación impone una doble posibilidad en el asenso: transgresión o virtud; afirmación o negación; *adhesión* y *asenso* o suspensión del *asenso* y de la *adhesión*.

---

(14) J. GUITTON: *Le développement des idées dans l'Ancient Testament*, 1947, pág. 33.

Más aún; la misma moral puede ilustrar el complejo funcionamiento de nuestro psiquismo con otro caso. Se puede dar la situación siguiente, incluso en conciencias de exquisita sensibilidad cristiana. Es un caso de *motus primo primi*.

a) La imaginación puede presentar formas diversas con las que puede ser seducida la razón.

b) La razón, en un primer momento de ofuscación moral, se siente cautiva de ellas, y se goza en atractivos de soberbia, ambición, vanidad, ira, sensualidad, etc.

c) En un segundo momento, la conciencia se hace plenamente consciente de la valoración inmoral del acto en que se ocupa y está cautivada.

d) La razón y la voluntad rechazan su *adhesión* a esta forma inmoral.

De aquí se sigue que psicológicamente se dan estados de «disociación» (y no se toma la palabra en el sentido médico patológico, sino en el equivalente escolástico de «abstracción») de la conciencia, es decir, que la conciencia puede, en una «forma» que está presente a ella, prescindir de una formalidad determinada para considerar otra. En el caso citado, la conciencia prescindió por ofuscación, que es por la fuerza de la atracción del contenido de la imagen, del aspecto moral, para ver, asentir y gozarse tan sólo en el aspecto de bien sensible que en ella había.

Si esto sucede naturalmente en la psicología humana, comprendemos bien que en ocasiones pueda el sujeto tener materialmente ocupado el campo de su conciencia por diversos elementos —«formas», verdades—, que por hipótesis sean erróneas, y que el mismo sujeto los tenga por verdaderos siendo falsos—esté subjetivametne en el error—, pero que puede, ante una situación de fuerte atracción, hacerle prescindir, «disociar», un aspecto determinado en ellos para considerar otro; prescindir de su valoración—subjetivamente errónea—para fijarse sólo en su *corteza*, en lo que tienen de atractivo, de oportuno, de útil; ver en ellos, o hacer sobre ellos, otras consideraciones.

En este caso su a*adhesión y asenso* no va a ellos en lo que tienen de error en su valoración subjetiva—juicio especulativo—sino en lo que tienen de atractivo, de oportuno, de útil para

otro objeto o fin—juicio práctico—. Y en cuyo caso no hay error *formal* en ello.

La perceptibilidad clara de estos estados, como antes se dijo, no siempre es clara. Pero en muchos casos es ciertamente posible. Y como un *hecho* se presenta en ocasiones al análisis científico. La «Psicología de la adhesión» reviste muchos modos y matices, que pueden ser sutiles en su percepción, pero qe son muy reales en su realización.

C) El hagiógrafo y su obra "teándrica"

Si hasta aquí se han considerado—analizado—algunos rasgos característicos como modelo, y por su especial importancia a este propósito, de la psicología y carácter oriental, con su fondo de psicología *humana*, desde el punto de vista bíblico es necesario analizar la acción de la gracia—inspiración bíblica—para poder valorar con exactitud esta «Psicología de la adhesión» en los géneros literarios, ya que la psicología del hagiógrafo, y, en consecuencia, su obra, no es simplemente humana sino «teándrica».

Y para mejor abordar este problema se van a considerar en él tres puntos:

a) *La gracia no destruye la naturaleza.*—La fe nos enseña que el hombre está elevado al orden sobrenatural. Y lo está en la doble línea del ser y de la actividad. Es el *hombre* el que es sobrenaturalizado. Mas para esto Dios no destruye al hombre, ni sus valores esenciales. Si así fuera no era el hombre el que era elevado a este orden; sería una nueva creación o formación de seres. No, es el hombre con su vida humana y con su psicología humana el que es sobrenaturalizado.

La gracia santificante, como cualidad inherente a la sustancia del alma, la «deiforma». No la destruye, sino que la eleva, perfeccionándola y rectificándola.

Pero como esta gracia afecta al hombre en la línea del ser, y el hombre sobrenaturalizado ha de vivir esta vida mediante actividad sobrenatural, Dios le da al hombre, en orden al proceso de su santificación, el auxilio actual de actuar sobrenaturalmente—gracia actual—, haciendo que esa vida humana, así

«deiformada», mediante esta actividad sobrenatural, desenvuelva, expansione, brote todo el proceso de virtudes cristianas que han de brotar de esa vida divina que está en el alma. Es el hombre elevado y rectificado, actuando.

Con este proceso mira Dios a la santificación personal del sujeto. Pero hay otro proceso, paralelo en la línea de la actividad sobrenatural, y con el que Dios mira, no directamente a la santificación personal del sujeto, con el que se comunica y al que toma por instrumento, aunque no lo excluya, sino que mira a la edificación y provecho espiritual de otros. Es la gracia actual *carismática*.

Unas veces se presenta tangible, como en el milagro; otras llega al sujeto en forma de revelación profética, haciendo que éste sepa, al punto, que Dios habla y cuyo contenido revelador conocerá en todo o en parte, o acaso en nada, puesto que todo ello depende de la voluntad y luz de Dios. Por eso en ocasiones estará esta misma gracia carismática tan sumida en el molde de la psicología humana, cuyas aristas Dios no quiere desdibujar, que el mismo profeta o hagiógrafo llegará a dudar si lo que él piensa es producto de propósito y luz de Dios, o es, por el contrario, luz, propósito y locución propias (15).

Este amoldarse Dios al *modo humano* del profeta o del hagiógrafo, ¡qué de problemas crea a la exégesis bíblica! Pero al mismo tiempo, y por el mismo motivo, ¡qué de perspectivas y garantías le abre, al hacer que el molde humano—género literario—venga a ser la llave que abra secretos del contenido divino! Es la corteza que encierra la simiente, pero que puede abrirse; es la letra que puede ocultar el espíritu, pero que debe destilarlo; es lo humano que puede tapar lo divino, pero que, al deslindar los campos, es lo que sirve para comprender lo divino que por revelación o inspiración en ello se encierra.

b) *Universalidad e inerrancia de la inspiración.*—Hablando Dios a los hombres al *modo humano*, sea que la comunicación divina se haga por revelación, sea que se utilicen conocimientos ya adquiridos por vía humana, este modo humano se hace *bíblicamente* divino por la inspiración.

(15) Cf. II-II, q. 171, a. 5.

Por eso, si hay un contenido y modo humanos de expresión, todo ello —contenido y modo literario— está inspirado. Siendo Dios la *causa principalis* para esta obra de comunicación a los hombres al modo de los hombres, y siendo el hagiógrafo *instrumento psicológico*—vivo—en las manos de Dios, utilizado para escribir «quod Deus vult et quomodo vult», se sigue que, en la Escritura, la inspiración es, no sólo real total, sino que incluso por el mismo motivo queda afectada en la palabra: inspiración verbal. Y así, los géneros literarios están inspirados en su contenido *real y total* y en su *expresión verbal total*.

Siendo contenido y expresión palabra de Dios, ésta es santa e infaliblemente verdadera. Y es aquí donde, en ocasiones, surge el problema de armonizar el contenido bíblico y su fórmula literaria con lo que es palabra de Dios.

Pero donde está la dificultad allí mismo y por el mismo motivo está la solución. Porque la palabra de Dios, y el género literario que la contiene, son la suprema garantía de santidad y verdad.

Mas hablando Dios al modo de los hombres, dos son los principios que rigen la exégesis de los géneros literarios: a) Es verdad todo lo que Dios y el hagiógrafo dicen. Es consecuencia de la universalidad de la acción inspirativa en la composición del libro sagrado; b) pero lo es en el sentido en que Dios y el hagiógrafo, o mejor, Dios mediante el hagiógrafo, lo dicen. Por tanto, la inspiración bíblica, y la santidad y la inerrancia de la palabra de Dios, afectando al género literario en su extensión universal literaria total, afecta al contenido en su inerrancia intelectual o moral solamente en el sentido en que es dicho.

Lo cual no va contra lo que dice León XIII en la «Providentissimus Deus», cuando censura a aquellos que para restringir la extensión de la inspiración bíblica no miran a lo que dijo Dios («quaenan dixerit Deus»), sino más bien atienden al fin por qué lo dijo («quam ob causam dixerit») (16). Estos buscaban ver este porqué para restringir la inspiración bíblica a las cosas que no fuesen de fe y costumbres —religión—. Pero

(16) Eb. 109.

en el segundo principio enunciado, habiendo inspiración verbal total, se busca saber en qué sentido lo dijo el autor sagrado, porque precisamente en ese sentido en que él lo haya dicho, y no en otro, le afecta la inspiración *real total*; y esto sea tratándose lo mismo de cuestiones de fe y costumbres, que sobre otro tema cualquiera que allí se trate. El buscar en qué sentido se dice es un principio hermenéutico necesario para saber precisamente qué es lo que se dice (17).

c) *Significado y valor de la obra «teándrica» del hagiógrafo.*—La primera conclusión fundamental que se produce en la constitución y valoración de la psicología del hagiógrafo, al ser afectado por la inspiración bíblica, es que su estado psíquico no es producido solamente por sus valores humanos, sino que también, y fundamentalmente, es producido por la acción carismática de la inspiración bíblica. Es una psicología mixta; es un síntesis «teándrica».

Pero al actuar Dios, íntima y vitalmente, en la producción de este estado psicológico, posesionándose directamente del dinamismo de la inteligencia y de la voluntad, se abren en esa psicología y, por tanto, en el género literario que va a encarnarla, proyecciones insospechadas, en una doble línea de agrupación: 1) Por sus proyecciones trascendentes al sentido directo, y 2) Por su influjo para la «disociación» de intentos en el hagiógrafo.

1) *Proyecciones trascendentales*—Nos referimos a dos sentidos bíblicos que rebasan, o pueden rebasar, el mismo conocimiento e intento del hagiógrafo. Y son:

a) El sentido «pleno», que es plenitud de contenido en la misma línea homogénea del pensamiento e intento del hagiógrafo; por lo que es sentido bíblico literal (18).

---

(17) Cf. Benoit, O. P.: S. Th.: *La Somme Théologique*, «La prophétie», Editions du la Revue des Jeunes, pág. 351.

(18) Cf. M. de Tuya, O. P.: *Si es posible y en qué medida un «sensus plenior» a la luz del concepto teológico de inspiración* «La Ciencia Tomista», 1952, n. 244, págs. 369-418; Id. en «XII Semana Bíblica Española», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1952, páginas 285-329.

b) El sentido «típico» que es sentido «genuino» de la Escritura, «inspirado por Dios al hagiógrafo», aunque éste haya sido inconsciente de la constitución bíblica del mismo (19).

Enriquecimientos de contenido que le vienen a la Escritura precisamente por la acción de Dios en la psicología del hagiógrafo, al que toma para ello como «instrumentum deficiens» (20), por lo que Dios rebasa bíblicamente los contenidos de su letra: sea profundizándola en su misma línea homogénea —*sensus plenior*—, sea sobrepasándola y sobreañadiéndole algo en esta misma línea—*sensus typicus*—. Así el género literario que el hagiógrafo usa en sus intentos se encuentra fecundizado por la acción de Dios.

2) *Influjo carismático «disociador»*.—Otro efecto de la acción carismática de la gracia en la psicología del hagiógrafo es poder producir en él un estado de «disociación» en la apreciación de sus mismas convicciones, en orden a la composición y fin de la obra, en la cual no va a obrar por simple actividad y propósitos humanos, sino por iluminación, dinamismo, propósito y logro «teándricos». Son las variaciones y modificaciones que la inspiración bíblica va a causar o puede causar en su «Psicología de la adhesión».

Si en la psicología humana, como antes se vió, se pueden producir, y de hecho se producen, estados psicológicos de «disociación» natural, no patológica, y cuyos estados hemos ilustrado con algunos ejemplos tomados de la moral pastoral, eso mismo, sólo que «a fortiori», puede suceder, y en ocasiones hemos de suponer que sucede, en la psicología «teándrica» del hagiógrafo.

Conforme a la fórmula teológica que «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona», vemos, en primer lugar, que ese posible estado de «disociación» que se da en la psicología humana puede ser respetado por la acción carismática de la gracia actual, de la inspiración bíblica.

Pero en segundo lugar hay que tener en cuenta que esta gracia actual, carismática, inspirativa, no lo es sólo al modo que lo es una iluminación o una revelación que se le hace a

(19) Cf. M. DE TUYA, O. P.: *El sentido típico del A. T. es «verdadera y estrictamente» sentido de la Biblia*, en «La Ciencia Tomista», 1953, págs. 626-661.

(20) II-II, q. 173, a. 4.

un santo en su vida mística. Así, cuando Santa Catalina de Sena, por ejemplo, está escribiendo su obra, y valorando todo ante la panorámica de su doctrina del valor redentor y santificador de la sangre de Cristo, es ella la que está, con su esfuerzo *activo,* casi exclusivo, laborando a esta luz su libro. Lo podríamos representar como la persona que, en su gabinete, trabaja, ciertamente a la luz de una lámpara que pende de arriba, y que le permite ver los objetos que describe, pero que no es, en esta obra descriptiva, movida físicamente por esa misma luz. Pero en el caso del hagiógrafo es distinto, y específicamente distinto. Porque la inspiración bíblica es *causa principalis* de toda, absolutamente de toda, la actividad del hagiógrafo en la composición de su obra.

Y, por tanto, todos sus impulsos, y todas sus apreciaciones, y todos sus intentos, causalmente van movidos y dirigidos por Dios. El mismo está produciendo vitalmente en la misma psicología del hagiógrafo estos actos. Actos que, si pudieran producirse *naturalmente* en el hagiógrafo, al caer éste bajo la acción carismática de la inspiración bíblica, ya no son producidos ni exclusiva ni naturalmente por él ni en él, sino que son producidos fundamental y primariamente por Dios, *causa principalis* de toda esa actividad *humana*. Por lo que todos estos actos son necesariamente «*teándricos*». Y por influir Dios en él vitalmente, íntimamente, puede producir así, en esa psicología en vivo, los *enfoques* de apreciación que quiera, y las «*disociaciones*» que desee. Si el *asenso* y la *intención* del hagiógrafo dependen del enfoque y luz *sub qua* que actúe su psicología, Dios es el que está actuando vitalmente en ella, elevando la potencia, iluminándola, moviéndola y dirigiéndola a donde El mismo quiera.

Es verdad que cuando se tratan estos problemas, que más han de lograrse por vía especulativa que por empirismo, puede proyectarse una cierta sombra sobre el valor de las soluciones, por no verse con esa evidencia precisamente la solución del caso concreto. Pero si los principios científicos sólidamente establecidos son verdaderos, han de serlo igualmente los casos en ellos encuadrados. No es defecto de valor científico, sino limitación que a nuestro conocimiento nos impone la misma naturaleza de las cosas.

Nosotros mismos no conocemos perfectamente, por que no la intuimos, la naturaleza íntima de la inspiración bíblica. Si parte de su penetración la podemos lograr por una elaboración teológica sobre los datos que la Iglesia nos da, otros valores nos son descubiertos y enseñados por la misma enseñanza de la Iglesia.

Una sugerencia de la «Divino afflante Spiritu» sobre la inspiración y la historia bíblicas.—S. S. Pío XII, hablando de cómo Israel aventajó a otros pueblos en la elaboración de la historia de su pueblo, dice que: la moderna investigación científica

> «ha probado ya lúcidamente que el pueblo israelítico se aventajó singularmente entre las demás antiguas naciones orientales *en escribir bien la historia,* tanto por la antigüedad como por la fiel relación de los hechos, lo cual *se concluye también por el carisma de la divina inspiración* y por el peculiar fin de la historia bíblica, que pertenece a la religión» (21).

El Pontífice vincula esta esmerada elaboración de la historia de Israel a cuatro razones:

a) A la antigüedad de la constitución de Israel.
b) A la fiel relación que hace de sus hechos.
c) *Al carisma de la inspiración bíblica.*
d) A la finalidad religiosa de la historia bíblica.

O sea, que el carisma de la inspiración juega un papel decisivo en que se escriba bien la historia. No sólo como luz para juzgar «cum certitudine divina» un propósito humano, del que acaso el historiador mismo pudiera ser testigo y «fuente», sino en el caso más complejo en que ha de utilizar fuentes no siempre puras, y cuya garantía él no puede absolutamente presentar: sea que él dude de las mismas, sea que las pudiera suponer auténticas y fieles siendo erróneas. En este caso también la inspiración bíblica juega un papel decisivo en la construcción histórica. Pues si estas fuentes fuesen, hipotéticamente, erróneas, en parte de sus relatos al menos, el carisma de la inspiración impide que el error *formalmente* se deslice en la

(21) *Divino afflante Spiritu,* A. A. S., 1943, pág. 315.

elaboración histórica. El proceso es doble: si el hagiógrafo las da por buenas, pero sin que pueda controlarlas científicamente, y de hecho son fieles, entonces el carisma de la inspiración hace que juzgue «cum certitudine divina» lo que, por hipótesis, es objetivamente verdadero. Pero si, por el contrario, el hagiógrafo diese por buenas, a causa de su vía tradicional por donde las recibe o por motivos científicamente imperfectos, fuentes, hechos, relatos, que objetivamente no lo fuesen, entonces el carisma de la inspiración impide el error, al producir una «disociación» en las convicciones del hagiógrafo, dirigiendo el ángulo de su propósito no a valorar estos relatos en sí mismos, sino en orden a su utilidad de ser incorporados a la Escritura por su oportunidad de elemento expresivo, complementario, estético..., o incluso que, por venir de la tradición, puede juzgar útil que se conserve por escrito.

Ni esto aminora la enseñanza de la «Divino afflante Spiritu», cuando dice que debido también al carisma de la inspiración Israel «se aventajó singularmente entre las demás antiguas naciones orientales en escribir bien la historia». Pues no se puede olvidar que para el oriental la historia, sin ser negación objetiva de hechos, es un *arx*. Por eso, amoldándose al medio ambiente, puede confeccionar la historia deliberadamente a este modo. Y en este caso, el «núcleo histórico», la historia objetiva queda afectada por el juicio especulativo, mientras que el juicio práctico afecta a los elementos expresivos de su *arx*. Y no hay duda que la historia, en Israel, en lo que tiene de propósito y «núcleo histórico», se aventajó manifiestamente, en la composición de la historia, a los demás pueblos orientales, como lo hace ver un análisis comparativo. Pero siempre queda una zona de transición oral y amplio margen en los que el hagiógrafo no podría sin más saber científicamente su verdad objetiva, o lo que tenga de «núcleo histórico» y adherencias y retoques literarios o folklóricos de los mismos. Más aún, hasta cabe que ni se plantee la duda ante el valor objetivo de estos elementos tradicionales. Es aquí, entonces, donde la inspiración ha de actuar de una manera eficazmente preservativa. El carisma de la inspiración, en este caso, producirá en el hagiógrafo una «psicología de la adhesión» que sólo recaerá sobre su juicio práctico.

También creemos que en ocasiones la providencia divina, antecedente al influjo carismático de Dios en el hagiógrafo, puede hacer converger hechos de diverso tipo, sin excluir tampoco influjos sobrenaturales que preparen esta psicología, como campo abonado, para que la acción carismática discurra suavemente a su fin. Es algo adjetivo y ajeno a la inspiración, ciertamente, pero que se puede sólidamente suponer, al ver la providencia suave de Dios en todas las cosas, máxime en las que van a tener la repercusión de ser la misma palabra salvadora de Dios a los hombres.

D) Un ejemplo recapitulador.

Un ejemplo hará ver, sintéticamente, nuestro recorrido. Sea el caso del profeta Malaquías y su vaticinio del sacrificio neotestamentario (Mal. 1, 11).

Malaquías vaticina el sacrificio de los días mesiánicos. Nosotros sabemos que este sacrificio es el sacrificio del Calvario, y en su realización sacramental eucarística, como lo exigen las propiedades de universalidad geográfica y temporal en que se realiza. Pero Malaquías presenta este sacrificio con características de los viejos sacrificios del Templo jerosolimitano: es un «sacrificio humeante». ¿Cómo armonizar este género literario descriptivo, que es: cómo armonizar la psicología en él contenida o reflejada, con la inspiración bíblica? Teóricamente hablando caben las siguientes posiciones:

a) Que el profeta sea consciente de su *munus propheticum* y que trasmita la revelación sensible que Dios le haga, sin intentar otra cosa que ser fiel transmisor de lo que ve. Sería un caso algún tanto análogo a lo que se le dice a Jeremías: «¿Qué ves, Jeremías? Yo contesté: Veo una olla de fuego, y de cara al septentrión» (Jer. 1, 13 b). En este caso vería un «sacrificio humeante», acaso con esplendores o matices nuevos, y se le diría que era el sacrificio nuevo y único del N. T. Y él, sin comprender todo su contenido, se limitaría a ser fiel trasmisor de su visión. Pero cabe otra hipótesis:

b) Que se le dé una revelación sobre este sacrificio neotestamentario, haciéndosele saber que es un sacrificio único,

santo y universal, al que no podrán contaminar las negligencias del sacerdocio, y que habiendo recibido esta sola comunicación, él utilice sus elementos culturales, que aquí son cultuales, como medio de expresar ese contenido.

Pero en este caso, ¿cómo se armoniza la expresión—género literario—con el contenido revelado, y con la verdad infalible de la inspiración bíblica? También aquí caben dos casos:

a) Que el hagiógrafo—profeta—sea consciente de la revelación *intelectual* que se le hizo—contenido sustancial—, y que él *conscientemente* utilice sus elementos culturales—cultuales—como simple *medio* de expresión. En este caso no habría incompatibilidad alguna entre el contenido de la revelación y el medio de expresión, ni de ambos con la inspiración bíblica. Sería un procedimiento análogo a lo que se lee tantas veces en los profetas: «Dice Yahweh», «Palabra de Yahweh», «Por mí mismo, dice Yahweh»...

b) Pero psicológicamente es natural la mixtificación del elemento intelectual—revelación intelectual—con los elementos sensibles, imaginativos, que ha de haber en el complejo imaginación —memoria sensitiva (22). Los autores místicos, y cuyo estudio es de gran utilidad analógica en la investigación de la inspiración bíblica, pondrán siempre en guardia en la interpretación de las comunicaciones sobrenaturales que puedan experimentar algunas almas, a causa de la mixtificación inconsciente de elementos subjetivos que pueden mezclarse con el contenido de la revelación intelectual que se les hizo, al interpretar o expresar sensiblemente la revelación. Sea por vincular como esenciales estos elementos expresivos al contenido espiritual que se le reveló, sea por *traducir*, natural e inconscientemente, el contenido de la revelación en un sentido en el que no le fué hecho. Tal sería, v. g., el caso de las profecías o comunicaciones *condicionadas*. Así, el caso de Isaías, que advierte a Ezequías que morirá, y que, a su oración, se le conceden aún más años de vida. La profecía le fué hecha condicionadamente: «in suis causis»; no le fueron comu-

(22) Cf. II-II, q. 173, a. 3.

nicados los sucesos futuros «in se ipsis» (23). Si Isaías hubiese querido interpretar la profecía como una comunicación *definitiva*, la hubiese interpretado personal y erróneamente. Hablamos en el caso puramente hipotético en que la psicología humana de Isaías se hubiese inclinado casi instintivamente a interpretarlo con la valoración absoluta con que aparentemente le era formulado, y no se hubiese limitado a ser el trasmisor *material* de la comunicación hecha.

En estos casos, si el autor sagrado no fuese consciente de esa mixtificación o duplicidad de elementos—contenido revelado y expresión libre—, de tal manera que instintivamente fuese a juzgar el contenido como esencialmente vinculado al medio de expresión que usa, o a la «forma» de representación con que se le comunica, entonces la misma inspiración bíblica produciría en su psicología esa «disociación» de la que hablamos, haciendo que su atención preferente y su intención exclusiva recayese sobre el contenido como revelación—juicio teórico—, y sobre el género literario que va a poner en juego como simple recurso y medio de expresión—juicio práctico—.

Así Malaquías, fuertemente atento a esas notas esenciales del sacrificio neotestamentario, sería gobernado por Dios vitalmente en su espíritu, e iluminado por la acción carismática de la inspiración bíblica, de tal manera que utilizase sus recursos culturales —cultuales — del «sacrificio humeante» como simple medio de expresión y género literario.

* * *

Así, pues, valorando la inclusión o exclusión del juicio especulativo en los géneros literarios, creemos que éste, cuando necesariamente ha de ser excluído de una valoración formal por el hagiógrafo, se realiza, en su consideración digamos metafísica, de estas dos maneras:

a) Porque el hagiógrafo prescinde *deliberadamente* de él, o está incluído, «actu exercito», en el propósito de realizar un objetivo preciso y extrínseco al mismo, aunque siempre es un acto fundamental de la *inspiratio biblica*, como causa principalis en esta obra «teándrica».

(23) II-II, q. 171, a. 6, ad 2.

b) Por «disociación» producida por la *inspiratio biblica,* al centrar íntimamente, vitalmente, todo el psiquismo del hagiógrafo, en el tema religioso.

D) Algunos temas bíblicos y la teoría de la "disociación"

Creemos que esta *teoría psicológica de la* «disociación» puede tener una vasta portada en diversos temas y problemas bíblicos. Vamos a ver concretamente su posible valor en algunos de ellos.

1. *La Ley.*—Es un hecho bien perceptible que la Ley legisla con premios y penas *temporales.* Y hasta son presentados en una forma contractual terminante. El justo recibirá *aquí* premios *temporales* y el inicuo recibirá *aquí* igualmente castigos.

Un ejemplo global bien claro es el libro de los Jueces: al pecado del pueblo viene, como castigo, la dominación enemiga, y a la vuelta al cumplimiento de la ley de Dios, viene la liberación, el suscitar Yahweh a los «jueces». Esta es la legislación *prout iacet* (Cf. Lev. cap. 26) y está dada en nombre de Dios, está afectada por la inspiración bíblica. Y, sin embargo, no se cumple esa justicia tal como suena. Ahí están los «justos» de los Salmos clamando a Dios, en sus opresiones, para que realice «la justicia que Tú mandaste» (Sal. 7, 7). El libro de Job no hará sino plantear este acusado y trágico problema: ¿por qué sufre el justo?, puesto que según la Ley, *prout iacet,* sólo deberá triunfar con premios temporales. O sea: lo que figura en la Ley, prometido en nombre de Dios, y afectado por la inspiración bíblica, tal como suena, no se cumple.

Pero en este caso, ¿cómo se armoniza la mente del hagiógrafo, que formula esta Ley de Yahweh, con la inspiración bíblica? Creemos que la explicación ha de ser por una *reducción* mental en su afirmación, lo que es por una «disociación» psicológica.

En primer lugar, no hay duda que su formulación (cf. v. g. Lev. cap. 26) es un género literario. Pero aun rebajando lo que haya de tal queda un fondo real de intento, que es formulación de premios y castigos temporales. Por eso, ¿cuál es la mente del hagiógrafo al pronunciar esta legislación? ¿Quie-

re decirse que exige su intento una retribución matemática y exclusiva, es decir, que por cada acto moralmente bueno o malo se tenga *aquí,* necesariamente, su retribución *temporal* y se *excluya* otro posible tipo de retribución? Es aquí donde se impone, creemos, esta «disociación».

Se concibe bien que se centre la atención del hagiógrafo en el *hecho* de una retribución temporal, pero sin *atender* ni *intentar* una retribución temporal matemática en su realización—lo que es perfectamente compatible con el género literario realista y detallista con que se expresa—, ni que excluya ni se plantee el problema ni la posibilidad de otro tipo de retribución ni de motivos en la misma. Y así, el campo de la conciencia del hagiógrafo y de su intento se limita por «disociación», que en este caso es por *no-asociación,* a la afirmación y formulación, con un género literario global y característico, del *hecho* de una retribución moral con premios y castigos *temporales.* Es análogo al hecho psicológico, bien ordinario, en que se da una formulación general, sin excluir ni incluir explícitamente excepciones que, por diversos motivos, habrán de experimentarse, v. g. en una legislación.

2. *La oscuridad de la vida en el Scheol.*—Es un hecho evidente que hasta una época muy tardía la generalidad de los autores bíblicos no tiene un conocimiento claro de la vida de las almas en el Scheol.

Sin las luces de la revelación sobre este misterio, y sin una filosofía poderosa, Israel vino a tener un conocimiento *negativo* del más allá. Conocimiento negativo que vino a ser como un postulado en la conciencia colectiva del pueblo. El Scheol es definido como la «tierra del olvido» (Sal, 88, 13; 115, 17, 18); el «país de las tinieblas y sombras de muerte» (Job 10, 21, 22; etc.). Las almas se las describe allí con una existencia de sopor, debilitadas. A los moradores del Scheol se les llama frecuentemente «methím», muertos, y «repha'ím», debilitados. Es el «país del silencio» (Sal. 94, 17; 115, 17).

Así, en Baruc se lee:

> «Abre [Señor] tus ojos y mira que no proclaman la gloria y la justicia del Señor los muertos, que están en el

Ades, cuyo espíritu abandonó sus entrañas. Sólo el alma entristecida por la grandeza de los males que padece, que camina encorvada y débil, apagados los ojos, y el alma hambrienta, pueden, Señor, pregonar tu gloria y tu justicia» (Bar. 2, 17, 18).

En el Salmo 88 se lee:

«¿Cantará nadie en el sepulcro tus piedades, ni en el Averno tu fidelidad? ¿Será conocido prodigio alguno tuyo en las tinieblas ni tu justicia en la tierra del olvido?» (Sal. 88, 12, 13).

En el Cántico de Ezequías se dice:

«Porque no puede alabarte el sepulcro, no puede celebrarte la muerte, ni pueden los que descienden a la fosa esperar en tí, en tu fidelidad. Los vivos, los vivos son los que pueden alabarte, como yo te alabo hoy, y de padres a hijos pregonar tu fidelidad» (Is. 38, 18, 19).

Tal como suenan estas expresiones, no sólo afirman la ignorancia de la suerte de las almas en el Scheol, sino que se afirma que en él llevan una vida lánguida, de sopor, hasta tal punto que no se concibe que allí se puedan conocer las maravillas de Dios ni alabarle.

El problema que esto crea a la inspiración bíblica es muy serio. Pues si «Omne id quod hagiographus asserit, enunciat, insinuat, retineri debet assertum, enunciatum, inspiratum a Spiritu Sancto» (24), aquí *prout iacet* se afirman cosas que objetivamente no son verdaderas. ¿Qué solución puede haber para ello? ¿Cabría pensar que se tratase de un género literario con el que deliberadamente el hagiógrafo quisiese afirmar la ignorancia de la vida en el Scheol, y pintado todo ello con caracteres que afectarían sólo aparentemente al contenido de la expresión? Difícilmente podría admitirse esto, ya que en esta creencia errónea se hallaba sumida la conciencia colectiva de Israel. ¿Solución? Creemos que aquí puede jugar una función muy importante la teoría psicológica de la «disociación».

En los ejemplos antes citados de Baruc, el Salmo 88 y el Cántico de Ezequías, recogido en Isaías, se dicen en cada uno

(24) Eb. 433.

de ellos dos cosas: a) que en el Scheol no se puede alabar a Yahweh; b) que los vivos, aquí en la tierra, son los que pueden alabarle. Lo primero tomado estrictamente es falso, y son las ideas que sobre el desconocimiento de la vida en el Scheol tenía el antiguo Israel. Esto no puede estar juzgado objetivamente por el hagiógrafo con la *inspiratio biblica*, aunque él subjetivamente esté convencido de ello, como es sumamente probable.

Aplicando a este problema la teoría de la «disociación» se podrían distinguir en el campo de la conciencia del hagiógrafo dos planos mentales con valoración muy diferente. Un primer plano es la atención e intento del hagiógrafo, que, en el caso de los ejemplos citados, es deseo de alabar a Dios. En este intento recae el juicio especulativo con toda su fuerza, y es movido en este sentido por la *inspiratio biblica*. Pero hay un segundo plano en el que no recae directamente la fuerza de su valoración ni de su intención. En los ejemplos alegados es el concepto erróneo, por desconocimiento, de la vida en el Scheol. Se utiliza como un acto de presencia en el campo de la conciencia a la hora de la composición del libro, y que además es, por hipótesis, firme convicción ambiental y subjetiva del hagiógrafo, pero que no tiene en el acto ni en el *enfoque* mental la misma valoración ni el mismo intento. No recae sobre él el juicio especulativo. Esto es afectado por el juicio práctico, en orden a la consignación en el escrito, y como un tema que está en curso, y que como tal se da, pero sin comprometer verdaderamente el juicio especulativo en su valoración, ni, por tanto, la acción de la *inspiratio biblica* en un error. Es una «disociación» psicológica que puede ser producida por la misma fuerza de la inspiración bíblica, que fija poderosamente la atención en el aspecto religioso que lleva consigo el deseo de alabar perpetuamente a Dios y vivir con El.

3. *Las profecías de los bienes mesiánicos.*—Es muy frecuente en los profetas pintar los tiempos mesiánicos como tiempos de grandes prosperidades materiales. Así, por ejemplo, se lee en Jeremías:

> «Vienen dando gritos de gozo por las alturas de Sión,
> a gozar de los bienes de Yahweh,

el trigo, el aceite, los corderos y los terneros
y hartaré a mi pueblo de mis bienes.
Palabra de Yahweh» (Jer. 31, 12-14).

A su estilo se leen otros muchos pasajes en los profetas. Pero tal prosperidad material no se dió nunca. No se dió en los días de después del destierro, que fueron tiempos difíciles, ni se dieron tampoco en los días mesiánicos.

En el Salmo 72, que es mesiánico, se lee de estos días:

«Habrá abundancia de trigo, así en el llano como en la cima de los montes.
Ondularán las mieses como el Líbano,
y florecerán las ciudades como la hierba de la tierra»
(Sal. 72, 16).

Y se pintan estos días como el reinado de la justicia social y de la paz. Indudablemente son descritos estos días como días de bendición, y esta bendición es de todo tipo de bienes temporales. Pero así interpretados los pasajes, las profecías mesiánicas no se cumplieron. Esto no puede admitirse. Luego se trata de bienes fundamentalmente espirituales, expresados en términos de prosperidad material. Pero aquí está el problema. El hagiógrafo, el profeta, ¿fué consciente de utilizar esta terminología para expresar los bienes espirituales? Si así fuese no habría problema. Pero esto exigiría en él una revelación bastante precisa sobre la naturaleza de estos bienes. ¿La tuvo? En general, al menos, no parece probable. Porque en este caso, a) hubiesen pintado esos bienes de otra manera, o lo hubiesen dejado traslucir, del mismo modo que al interpretar el «ritual» de los sacrificios preceptuados en la Ley, destacan el «espíritu» que en aquella legislación había, por lo que lo más importante era el sacrificio del corazón; b) porque en la Ley se legislan premios y castigos temporales, en cuya mentalidad valoraban los días mesiánicos como días de los supremos bienes temporales; c) porque este era el medio ambiente en que se movían profetas y hagiógrafos. Precisamente Israel, por entender estos vaticinios proféticos a la letra, es lo por lo que vino a forjarse un mesianismo terreno.

Por todo ello es muy probable que en muchos casos, no diremos todos, los profetas estuviesen personalmente convencidos de que los días mesiánicos se caracterizarían por una abundancia excepcional de bienes temporales. Pero en este caso, ¿cómo se armoniza esta concepción suya, y la expresión que usan, con la realidad fundamentalmente espiritual de los mismos? La «disociación» psicológica puede ser valiosa a este propósito.

Supongamos que el profeta recibió sólo esta revelación sobre estos días: serán días de bienes excepcionales. Supongamos que nada más se le dice sobre la naturaleza de dichos bienes. El profeta, en este caso, los traduce, naturalmente, en su mentalidad, y que responde al ambiente en que vive. Personalmente dirá: en los días mesiánicos habrá una abundancia excepcional de bienes *temporales*. Esta adición fué ciertamente de su cosecha, pero no es menos verdad que él esté convencido de ello. En esta situación va a componer su libro profético. Si la inspiración sólo se diese para «juzgar» lo que está, y como está en la mente del profeta, habría un compromiso gravísimo con la inerrancia. ¿Cómo explicar que esta convicción, personalmente errónea en el profeta, no lo sea en la composición del libro, y eso sin que mediè una *revelación*? La «disociación» psicológica puede explicarlo.

A la hora de la composición del libro, la inspiración bíblica puede enfocar y centrar la fuerza de la atención y del intento del profeta sólo en el hecho de que en los días mesiánicos habrá una abundancia excepcional de bienes, pero sin precisar su naturaleza, al tiempo que, al enfocar y centrar la fuerza de la atención y del intento en esto, la desenfoca, la «disocia», de sus convicciones personales, hipotéticamente, erróneas. Y así el juicio especulativo inspirado recae sobre lo primero, mientras que sus convicciones personales y sus expresiones se ponen en curso, como medio de expresión, pero sin que hayan sido valoradas en su objetividad con el juicio especulativo; sólo recae la inspiración sobre ellas como medio de expresión: juicio práctico.

4. *La conciencia profética atemporal.*—Es un hecho frecuente en la psicología de los profetas el presentar, en un golpe

de vista yuxtapuesto o simultáneo, la realización de vaticinios que están separados en su realización histórica por distancias incluso de siglos. Así, v. g. la profecía del Emmanuel, de Isaías.

Isaías ve y presenta la invasión assiria como castigo a la confianza de Achaz en la potencia assiria. Pero presenta tambiénn la liberación de Judá de manos assirias por obra exclusivamente de Yahweh. Y no sólo como garantía de esta liberación, sino también tomando alguna parte en la misma, presenta a la 'Almah que da a luz a Emmanuel, y del cual se dice que la 'Almah lo «está dando a luz», y se añade «que se alimentará de leche y miel, hasta que sepa desechar lo malo y elegir lo bueno. Pues antes que el niño sepa desechar lo malo y elegir lo bueno, la tierra por la cual temes de esos dos reyes será devastada» (Is. 7, 14-17) (25).

¿Cómo explicar que esta visión y esta vinculación de hechos distanciados por siglos pueda presentarse con simultaneidad en el campo de la conciencia del profeta? (Is. cap. 7-9). ¿Cómo salvar este posible error de perspectiva? Es conocido en los profetas el hecho de que reciban la comunicación sobrenatural desnuda, sin precisiones ni encuadramientos cronológicos. Es entonces una comunicación y visión atemporal.

Pero si el profeta—en su fase bíblica—juzgase en esa perspectiva atemporal dos hechos como situados en un mismo plano histórico, habría error incompatible con la inspiración bíblica.

Esto supone—exige—que en esa vivencia de la comunicación sobrenatural, si él recibe dos o más elementos—comunicaciones—simultánea o cuasi simultáneamente por razón de su yuxtaposición atemporal en el campo de su coniencia, el profeta al percibirlos no da, no ha de dar a ambos una misma valoración en su proyección histórica, sino que esta igualdad de valoración ha de afectar sólo al hecho y certeza de la doble comunicación sobrenatural. Es la fuerza de su percepción sobrenaturalizada la que produce psicológicamente en él esa «disociación» de percepción y asenso en la valoración objetiva,

(25) *Sagrada Biblia*, NACAR-COLUNGA, B. A. C.

lo mismo que en su reflejo consiguiente de expresión y forma literaria. Ya que de lo contrario esa percepción de dos o más hechos en un mismo plano atemporal le haría naturalmente afirmarlos en la misma unidad de proyección y plano en que los ve. Afirmación que sería confusión y error.

Así en el caso de Isaías hay tres elementos en juego: a) la invasión assiria desoladora para Judá; b) la liberación posterior por obra exclusiva de Yahweh; c) el nacimiento de Emmanuel con las vinculaciones que tiene en esta liberación.

El profeta tiene la comunicación divina y la certeza sobre la invasión assiria que, por causa de Achaz, invadirá Judá. Tiene la visión del Emmanuel. Y tiene la comunicación y la certeza del hecho de la vinculación que existe entre Emmanuel y la liberación de Judá de esa invasión assiria. Lo que no se le comunica es el detalle, ni el marco cronológico de su relación. El experimenta esas comunicaciones divinas sobrenaturales con poderosa vivencia. Y aparecen en el campo de su conciencia yuxtapuestas, cuasi simultáneas. Si él afirmase que el nacimiento de Emmanuel era *contemporáneo* de los hechos guerreros assirios, habría error. Sólo cabe que la fuerza de su atención y, en consecuencia, de su expresión, recaiga *formalmente* en el hecho de las comunicaciones divinas y en la forma atemporal en que se le hacen, pero que sobre la forma de expresión o *traducción* de las mismas no recaiga la fuerza de su juicio objetivo. Y esto se logra por una «disociación» en la valoración de los diversos elementos que entran en juego. «Disociación» que, en este caso, está producida por una psicología «teándrica», a causa de la *inspiratio biblica*.

5. *El problema de las «imprecaciones».*—Uno de los graves problemas bíblicos, por razón de su compatibilidad con la inspiración, es la cuestión de las «imprecaciones».

Aun rebajada y amortiguada su crudeza literaria, y tenida cuenta de la «synkatábasis» divina en la autorización de una legislación penal dura, y aun valorada esta legislación en la época del desconocimiento de la suerte y ejercicio de las almas en el Scheol, y de valorarse los premios o castigos temporales, resultan siempre que estas «imprecaciones», en su primera lec-

tura, piden castigos—males—para el prójimo, aunque sea enemigo. Y el problema surge al pedirse por el hagiógrafo o profeta, movido por la inspiración bíblica, castigos y penas para los enemigos. ¿Cómo es compatible con la inspiración bíblica, pedir, movidos por ella, penas y castigos—males—para el enemigo?

Se ve ya «a priori» que no hay fundamentalmente otra razón para justificar esta actitud imprecativa y su compatibilidad con la inspiración, sino suponer que se pida el *mal* bajo la razón de *bien*. Y éste se podrá presentar a la conciencia del hagiógrafo o profeta concrecionado en diversos motivos, y que serán a su vez principios concretos de solución. Pero el hagiógrafo tiene un temperamento oriental, y es vehemente en la formulación de su petición de castigos. Por eso, fundamentalmente no cabe otra solución sino que se pida el *mal* bajo la razón de *bien*. Y si el mal imprecado aparece formulado literariamente con vehemencia y crudeza, reflejo de una psicología oriental, se explica bien el que en ésta, máxime no siendo en el caso bíblico una psicología sólo oriental-humana, sino oriental-«teándrica», se haya producido esa «disociación» en la cual el enfoque y el asenso no fueron al mal como mal, sino que la fuerza de la atracción —por «disociación»— se centra en un bien que se busca, y en cuyo caso la petición de penas y castigos temporales que se imprecan no llevan el odio, sino, por motivos distintos, el valor de la justicia (26).

6. *El uso de las ciencas naturales*.—El autor bíblico, cuando usa de las ciencias físico-naturales, lo hace muchas veces usando concepciones que por estar basadas en «apariencias sensibles» o en una cultura científica primitiva, son erróneas.

En el «Exámeron» se describe la obra de la creación con datos que suponen una cosmogonía errónea. Así se supone que el firmamento es como una bóveda o plancha sólida, sobre la que están las «aguas superiores», lo mismo que la creación de la luz tiene un valor independiente de la luz solar que es creada posteriormente (Gen. 1, 3, 6, 7). La sangre es sede de la vida

(26) Cf. M. DE TUYA, O. P.: *El problema bíblico de las «imprecaciones»: principios de solución*, en «La Ciencia Tomista», 1951, pág. 171-192, 1953, pág. 4-29.

(Sen. 17, 11 ; Gen. 9, 4-7). El corazón es sede de los pensamientos (passim), lo mismo que los «riñones» (Sal. 16, 7 ; 73, 21). Tanto la cosmología, como la botánica, zoología y los hechos psico-fisiológicos, aparecen frecuentemente en la Escritura con características manifiestamente anticientíficas.

El error subjetivo que en estos casos tiene el hagiógrafo, como persona particular, sea influído por las «apariencias sensibles» de los fenómenos, sea a veces también por el peso de la tradición en las concepciones cosmogónicas, y todo ello reforzando el error subjetivo por estarse en un estado de cultura primitivo, exige a la hora del uso bíblico de estos conocimientos : o de una *revelación*, que sitúe la verdad *científica*, lo que es improbable por no ser éste el fin de la Escritura, o una «disociación» en esos conocimientos.

Hablando concretamente del uso de las ciencias naturales en los Salmos, no se ha de concebir el salmista como un hombre frío, prisionero de estos conceptos erróneos de los que de ninguna manera pudiera salir. Sería mejor compararlo al místico. El salmista no compone sus salmos poéticos para hacer «arte por el arte». Por el contrario, es la poesía religiosa de su alma que brota en *elevaciones a Dios*. Si el carisma de la inspiración le afecta a su escrito, seguramente que el Espíritu Santo le está activando vivamente el sentimiento religioso de su alma. Y así, en esta elevación férvida a Dios de su salmo, prescinde, como nosotros tantas veces prescindimos en nuestra vida, de convicciones, verdaderas o falsas, *en orden* a otro fin que nos proponemos o en el que nos ocupamos. Por otra parte, decir *elevación férvida* no quiere decir precisamente exaltación ni éxtasis, aunque sí supone una cierta atención intensa. A veces el fervor está precisamente en el silencio manso y en la concentración.

En la vida espiritual diaria sucede algo parecido. A la hora de la meditación se comienza por la «composición de lugar». Fingimos escenas, situamos intervenciones y actos, no imposibles, pero no históricos, de la vida de Cristo. Si hemos visitado, por ejemplo, Nazareth, Belén, la Vía Dolorosa, el Calvario, trazamos sobre estos lugares y rutas las escenas, o escenas fingidas, de la vida de Cristo. Y si lo analizamos fríamente después, veremos que ni hicimos normalmente un acto

previo de reflexión, desautorizando como no históricas estas escenas fingidas, en las que nosotros mismos somos espectadores y actores; ni incluso en ellas mismas atendemos a lo histórico. Atendemos al motivo espiritual que ponga en ejercicio nuestro valor religioso.

Algo así hubo de pasar al salmista en sus *elevaciones* poético-religiosas a Dios. Fué el objetivo religioso a donde se centró su atención y dondé descansó formalmente el asenso de su intención.

Cabría también preguntarse: ¿Esta «elevación» y «disociación» fué premeditadamente hecha, incluída en el propósito religioso? ¿O fué por efecto de la inspiración bíblica». Que sea por efecto de la inspiración bíblica, lo es siempre que sea un hecho bíblico, ya que toda actividad bíblica es, como antes se dijo, «teándrica». Pero unas veces puede ser porque la actitud espiritual del sujeto, previa a la inspiración, esté orientada a producir esta «disociación», en cuyo caso la inspiración sigue no sólo *respetando esta actitud,* sino también *causándola,* por ser obra «teándrica». De la misma manera que cuando un hagiógrafo va inspiradamente a enseñar una verdad que ya conoce sin revelación antes de recibir la inspiración bíblica, no sustrae la misma a la acción causal de la inspiración; es ésta precisamente la que hace y causa el juicio especulativo sobrenatural de esa verdad ya conocida. Así también en este caso esa *postura* mental previa no sólo es *respetada,* sino que es también fundamentalmente *causada* por la *inspiratio biblica*—como *causa principalis* de toda actividad mental sobrenatural—a la hora de la composición del libro sagrado. Pero no siempre sucederá esto, sino que en ocasiones, aun faltando ese estado previo de desenfoque y «disociación», es producido aquél y ésta precisamente por la fuerza de la misma *inspiratio biblica.* Y es porque v. g. en los Salmos, como *elevaciones* férvidas de poesía religiosa, no siempre nacen por un cálculo previo y frío, sino bajo el excitante e impulso de la emoción religiosa, cuando ésta se enciende activada por la virtud sobrenatural del Espíritu Santo, que se comunica al hagiógrafo.

Ni se puede olvidar que si no fuese por esta fuerza inspirativa que centra el enfoque donde quiere, habría, en muchas ocasiones, el peligro, naturalmente psicológico, de que el hagió-

grafo volcase sus propias convicciones erróneas en el desarrollo de su obra, especialmente cuando los datos que alega parecen alegados no cómo término de comparación, sino con un cierto valor probativo. Así, por ejemplo, en el salmo 24, 2. En él se proclama el dominio de Yahweh sobre toda la Tierra, y se alega como argumento: que El «es quien la fundó sobre los mares, y la estableció sobre las corrientes». Es la concepción errónea oriental. El salmista está imbuído en ella, y naturalmente su pensamiento, su error, iría a volcarse en su obra al alegar esta *prueba* del dominio de Dios sobre la tierra. Se concibe mucho mejor esta «disociación» producida por la inspiración, que no por una simple actitud religiosa *natural* del salmista.

7. *Curaciones de «lunáticos» y «endemoniados».*—No hablamos aquí del caso de Jesucristo, quien por su ciencia beatífica, infusa y experimental sabía en cada caso la naturaleza exacta de cada enfermedad o «*posesión*». Pero cuando se trata de los historiadores o evangelistas, que narran, con una terminología usual y popular curaciones o «posesiones», la cosa cambia.

Así, por ejemplo, cuando S. Mateo (4, 24) dice que le trageron a Jesús para que curase enfermos, entre los que cita los «lunáticos» (*seleniazoménous*), en esta expresión va incluída toda una teoría y convicción popular falsa: que determinadas enfermedades, v. g., la epilepsia y la locura, procedían de la Luna y de determinadas fases de la misma. De aquí el llamar «lunáticos» a los afectados por estas enfermedades. Es probabilísimo que los evangelistas, como hijos de su ambiente, estén personalmente persuadidos de que aquellas enfermedades curadas por Cristo, y cuyos pacientes dicen que estaban «lunáticos», fuesen producidas efectivamente por influjo de la Luna. Se impone, pues, que los evangelistas «disocien» aquí su hipotética convicción errónea, y sólo intenten manifestar la curación de determinados enfermos «lunáticos», pero sin juzgar que la causa de aquellas enfermedades sea verdaderamente la Luna. Es una idea a la que *no atienden* por concentrarse su atención y su afirmación en el hecho de la curación de aquellas determinadas enfermedades. Son elementos materiales descriptivos, sobre los cuales no recae el juicio *formal*, porque no entra ello en la *intención* del autor sagrado.

Caso análogo se ve, v. g., en Saúl. Este está, sin duda, afectado por una tremenda crisis neurótica, que según las ideas de entonces se describe diciendo nada menos que «le turbaba un mal espíritu mandado de Yahweh» (I Sam. 16, 14). El autor sagrado ha de «disociar», en su narración inspirada, lo que seguramente es en él, personalmente, convicción errónea. Lo mismo hay que decir de algunos casos de «endemoniados», que se citan en el N. T., y que seguramente sólo se trata de enfermedades y no de casos de verdadera posesión diabólica, aunque esta era la creencia popular de entonces.

8. *Las narraciones sinópticas.*—También creemos pudiera prestar servicio esta «disociación» en algunos pequeños puntos de divergencia que se ven en los Evangelios sinópticos. Así, por ejemplo, se ve en la actitud del Centurión, en la narración de la muerte de Cristo.

San Mateo dice que el Centurión proclama a Cristo «Hijo de Dios» al ver el «terremoto» y «las cosas que pasaban» (Mt. 27, 54).

San Marcos dirá que el Centurión, viendo «que expiraba con aquella exclamación», lo reconoce como «Hijo de Dios» (Mc. 15, 39).

San Lucas dice que el Centurión, viendo «lo que había sucedido», lo proclama «hombre justo» (Luc. 23, 47).

Naturalmente podría decidirse que estas divergencias proceden de las fuentes de donde se toman los relatos, pero que los evangelistas los trasmitían con exactitud. Pero no basta esto. La inspiración bíblica afecta a la *enseñanza religiosa objetiva,* que es lo que intentan hacer los evangelistas. En cuyo caso, ¿cómo salvar esta tan fundamental divergencia, en que Mateo y Marcos dicen que el Centurión lo proclamó «Hijo de Dios» y Lucas dice que lo proclamó «hombre justo»? Nos parece que la explicación más natural es suponer que si Mateo y Marcos trasmiten la fórmula original, Mateo como testigo directo y Marcos como testigo mediato a través de Pedro, Lucas, que lo recoge de «fuentes», atiende no tanto a la materialidad de la expresión, sino al *núcleo* fundamental del contenido. «Disocia» la pura materialidad de la expresión de lo fundamental de su contenido, que es a lo que *atiende* e *intenta* expresar.

Conclusiones.

Sintéticamente exponemos nuestro pensamiento en las siguientes proposiciones:

1) Hablando Dios a los hombres «al modo de los hombres», resulta que son compatibles con la inspiración bíblica todos los géneros literarios que no entrañen inmoralidad o error.

2) Queda excluído, por tanto, de su compatibilidad el «mito», tomado éste en su sentido estricto, puesto que en este caso la enseñanza religiosa importa formalmente error. No sería, en cambio, incompatible si se lo toma como elemento de adorno, como comparación, y mucho menos si se lo cita como objeto de censura.

3) El problema de esta compatibilidad o armonía entre la inspiración bíblica y los géneros literarios depende fundamentalmente de la dosificación que intervengan en el propósito e intención del autor los juicios especulativo y práctico.

4) En la sola psicología humana, la «Psicología de la adhesión» es un fenómeno complejo, y cuya *adhesión* no es siempre un hecho fácilmente perceptible, ni incluso, a veces, ante el análisis reflexivo. En este caso cabe la duda de la existencia o no existencia de la *adhesión* y *asenso*. Duda que supone la doble posibilidad de estados de conciencia opuestos.

5) La Psicología de la adhesión» del autor sagrado no puede valorarse *exclusivamente* en función de su psicología humana, sino necesariamente, para que sea verdadera valoración científica, ha de hacerse en función de su psicología «teándrica». Y, por tanto, con lo que esto supone en ella de prevenciones, de intentos, de riqueza de contenido y de infalibles seguridades y logros.

6) Como «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona», la acción carismática de la misma puede tener dos funciones en la psicología humana: a) respetarla; b) modificarla. En cuyo caso, siendo Dios la *causa principalis* y el hagiógrafo instrumento,aunque vivo, todas sus actividades

y movimientos psicológicos, vitales—inteligencia y voluntad—están *directamente* en las manos de Dios, que puede utilizarlos para darles un mayor refuerzo y contenido—sentidos «pleno» y «típico»—, enfocarlos todos en una dirección determinada o producir, por el contrario, en ellos una «disociación» en su enfoque y en su utilización, lo que es producirlo en el orden del propósito y del intento del autor, en la dosificación de sus juicios especulativo y práctico.

Fr. Manuel de Tuya, O. P.
Pontificia Facultad Teológica de San Esteban,
de Salamanca

La obediencia dialogada

En su famosa conferencia del 27 de septiembre de 1953 sobre los *sacerdotes obreros*, el Cardenal Feltin, Arzobispo de París, manifestó este voto: «Sería necesario revisar y precisar, desde el punto de vista teológico, toda la cuestión de la obediencia» (1).

Que la necesidad se sintiese apremiante en la vecina Francia lo demuestran por sí solos los artículos de revista publicados por aquella fecha. Además del Holstein, *Le mystère de l'obéissance* (2), recordado a continuación por Su Eminencia, habían aparecido en *Supplément de la Vie Spirituelle* dos trabajos, el de P. Bonnichon, *L'obéissance à l'autorité hiérarchique dans le clergé diocésain* (núm. del 15 de febrero), y el de J. Aumann, *La superieure de religieuses* (número del 15 de mayo), y aparecían no menos de otros cinco en el número del 15 de septiembre, dedicados exclusivamente al tema *Obéissance religieuse et pouvoir des supérieurs*.

Las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián versarían en 1954 sobre ese argumento palpitante. Como preparación, el cuaderno 16 de *Documentos* quiso poner en manos de los lectores españoles una parte selecta (se dice en la portada) del valioso material acumulado recientemente sobre el asunto. Y ofreció, bajo el título global *La obediencia de los católicos*, tres artículos: dos, traducidos, el de A. M. Henry, *Obediencia común y obediencia religiosa*, y el de A. de Soras, *La doctrina católica de las exigencias y límites de la obediencia*

(1) En *Documentos*, 15 (Conversaciones Católicas Internacionales, San Sebastián, 1954), pág. 43.
(2) *Etudes*, septembre 1953, pág. 145 y sigs.

de los católicos; y otro, original, de Paul Celier, *Le paradoxe de l'obéissance*.

Se registra en varios de estos trabajos la pretensión, más o menos latente, pero bastante generalizada, de obligar al superior eclesiástico, máxime religioso, a hacer preceder sus leyes o preceptos de un cambio de impresiones con los súbditos, de un diálogo amistoso con los subordinados.

Leídos atentamente esos artículos, me pregunto si, a veces, sus autores no se muestran excesivamente indulgentes al criticar esa tendencia, con perjuicio de la suspirada precisión desde el punto de vista teológico.

Porque se exagera, a mi juicio, la relación entre obediencia y caridad, la unión de la cabeza con los miembros y el alcance de la prudencia privativa del súbdito.

I

Escribió el Angélico: «Unio tripliciter se habet ad amorem. Quaedam enim unio est causa amoris... Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum coaptationem affectus. Quae quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiae, ut ad aliquid sui. Quaedam vero unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata. Et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris: ut enim Philosophus refert, II *Politic.*, *Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum*: sed quia *ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi*, quaerunt unionem quae convenit et decet; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur» (3).

Como esta *communicatio in vita*, este amor en comunicación social, sea consecuencia innata o espontánea de la *coaptatio affectus*, de la unión de los corazones, se facilita, manifiestamente, el diálogo entre súbdito y superior cuando se identifica o se aproxima, al menos, la obediencia al amor, a la amistad, a la caridad.

(3) *Suma Teológica*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2.

Pues bien, nos dice el P. Henry: «El privilegio de la obediencia y su superioridad sobre tantas otras virtudes morales le vienen precisamente de su afinidad especial con la caridad. Realiza el *idem velle, idem nolle* de la amistad, cuando el amigo que se ama no es igual, sino superior» (4). Y Pablo Celier: «La véritable obéissance n'est point accomplissement d'une loi, mais adhésion d'une personne à une personne... Pour saint Thomas, le mérite de l'obéissance ne se mesure ni à sa gratuité, ni à sa difficulté, mais uniquement à l'adhésion de la volonté: *secundum quod ex voluntate procedit* (Sum. Theol. II-II, q. 104 a 1 & 2)» (5).

Pero la frase citada de Aristófanes nos advirtió el peligro de un abrazo muy apretado entre dos amigos: la caridad puede sofocar a la obediencia. La ejecución de lo que manda el superior amigo puede ser un acto de caridad; mas, por lo mismo que la amistad me empuja a ejecutar, no precisamente lo que el superior me manda, sino todo cuanto el superior desea, la caridad me mueve a hacer lo que quiere ese superior, lo mande o no lo mande. Como acto de caridad, mi obra será de mayor dignidad y mayor mérito que si fuera un acto de obediencia; mas se trata precisamente de saber si sigue siendo un acto de esta otra virtud. Porque la obediencia tiene por objeto propio el precepto y no se ve cómo, cuando yo ejecuto lo que se me manda y lo que no se me manda, pueda decirse que ejecuto aquello porque preceptuado.

Ha sido la lógica la que ha arrancado a Celier esta atrevida confesión: «Loin de restreindre l'obéissance, il faut la pousser jusqu'à obéir, autant qu'il se peut, aux égaux et aux inférieurs» (6). Con lo cual hemos consumado la transformación de la obediencia en caridad y hemos aniquilado la obediencia, que supone necesariamente un precepto y, por lo mismo, indispensablemente un superior.

¿Se invocará el texto del Apóstol: «La caridad es sufrida, es dulce y bienhechora...» (7) para justificar que es también obediente? Mas de que la caridad tenga los actos que S. Pablo

(4) *Documentos*, 16, pág. 27.
(5) Ib., pág. 78 y sigs.
(6) Ib., pág. 80.
(7) I Cor., 13, 4 y sigs.

le asigna y pueda abarcar incluso el acto de obediencia, no se sigue que todos ellos sean sus actos elícitos. Si la caridad hubiera de ejecutar por sí sola todos los actos virtuosos—a que puede extenderse—, serían inútiles la justicia, la fortaleza, la templanza, etc.; no se infundirían éstas con la caridad si, en presencia de la caridad, habían de estar ociosas. La caridad es forma de las virtudes, como lo es el alma del cuerpo; ni el alma destruye el cuerpo que vivifica, ni la caridad las virtudes que ordena al fin que ella tiene propio.

Recurre el P. Henry al parentesco de la obediencia con la caridad para salvar la superioridad de la obediencia sobre tantas otras virtudes; mas no es ese el camino que señaló Santo Tomás (8). Y cuando añade que la obediencia realiza el *idem velle, idem nolle* de la amistad, olvida que esta realización admite varios modos, que no es el objeto material lo que especifica y dignifica las virtudes y que el objeto formal de la obediencia es muy distinto del objeto formal de la caridad.

Celier ha llamado en su favor al Aquinate (9). De las palabras, en cambio, de éste (10) lo único que se sigue, lógicamente, es que no cabe hablar de acto virtuoso, loable y meritorio donde no hay acto libre o acto voluntario. Mas el precepto del superior impone al súbdito un acto humano, es decir, voluntario y libre. Tendremos, sí, en la obediencia cierta conformidad de voluntades, por cuanto el súbdito ejecuta queriendo lo mismo que quiere el superior venga por él ejecutado; pero no es esta conformidad de voluntades lo que constituye la amistad.

---

(8) *Suma Teológica*, II-II, q. 104, a. 3. Muy acertadamente Cayetano (in h. a., n. 1): «Neque secundum veritatem, neque secundum litteram, obedientia est maxima virtutum simpliciter: quia theologales sunt praestantiores ea, ut in littera probatur. Nec est maxima in genere moralium: quia religio, ad minus, est praestantior ea... Sed est maxima in genere moralium talium, quae scilicet in contempu temporalium consistunt».

(9) Su cita no es del todo exacta. Las palabras transcritas se hallan en la respuesta ad 3 del art. 1.

(10) Contra la tesis del artículo: Un hombre está obligado a obedecer a otro hombre, se objetaba: «Servitia, quanto sunt magis gratuita, tanto sunt magis accepta. Sed illud quod homo ex debito facit non est gratuitum. Si ergo homo ex debito teneretur aliis obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso redderetur minus acceptabile opus bonum quod ex oboedientia fieret. Non ergo tenetur homo alteri obedire». He aquí la respuesta: «Aliquid potest iudicari gratuitum dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius operis: quia scilicet ad homo non obligatur. Alio modo, ex parte operantis: quia scilicet libera voluntate hoc facit. Opus autem redditur virtuosum et laudabile et meritorium praecipue secundum quod ex voluntate procedit».

Ni se explica por qué Celier llame en su abono al Aquinate cuando duda de su solvencia: «Je me demande toutefois si saint Thomas n'es pas resté quelque peu contaminé par le légalisme antique; il rattache en effect l'obéissance à la justice. Il ne faudrait pas trop presser ce rattachement; car si la justice peut être un des motifs de l'obéissance, elle ne saurait en dévoiller l'essence. Ramener l'obéissance au paiement d'une dette serait une vue simpliste: il y a loin des marques extérieures de respect qu'on doit aux autorités contituées jusqu'à cette adhésion de notre volonté la plus intime aux volontés de nos supérieurs» (11).

De esta efectiva distancia lo único que cabe concluir es que una cosa es la obediencia y otra cosa, distinta, es la amistad. Que el concepto que se formó Santo Tomás de la primera esté inficionado por el antiguo legalismo, debiera demostrarse por la Historia. Y que ese concepto suyo merezca ser calificado de ingenuo, que es como decir superficial, es sencillamente inexacto. El Angélico ha tratado de fijar el objeto formal de la obediencia, lo que hace de la obediencia una virtud especial y la distingue de las otras virtudes, y ha encontrado, no en la superficie, sino en el fondo, que «si los inferiores deben exteriorizar su misión a sus superiores en varios modos, el modo particular y distintivo es el de la obediencia a sus preceptos» (12). Les debemos también otras señales de respeto; mas estas otras señales son debidas incluso a los que siendo superiores

---

(11) *Documentos*, 16, pág. 79. A esas palabras Celier se ha creído autorizado a añadir estas otras: «La comparaison même dont use saint Thomas aurait dû le mettre sur la voie d'un autre rapprochement: Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moverent inferiora ad suas actiones, per excellentiam naturalis virtutis collatae divinitus. Unde etiam oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatae. La similitude entre l'ordre social et l'ordre naturel du monde physique ne met pas sur le chemin de l'idée de justice, absente du monde physique, mais sur celui de l'idée d'ordre providentiel et conspiration de toutes choses en vue du bien du tout». Pero Celier ha perdido de vista el argumento mismo del artículo. Se trata de saber si peca ante Dios el hombre-súbdito que no obedece al hombre-superior, o si es de institución divina la obediencia de un hombre a otro; para lo cual bastaba hacer constar cómo por voluntad divina hay superiores e inferiores, tanto en las comunidades humanas como en el mundo físico. Véase nuestro *De iustitia* (Romae, 1938), n. 554. Otra cualquier consideración no era de ese lugar.

(12) *Suma Teológica*, II-II, q. 104, a. 2.

no tienen autoridad sobre nosotros. La dulía y la obediencia son dos partes de la observancia (13).

Si la obediencia del hombre-súbdito al hombre-superior es íntima unión de voluntades, es un mismo querer y un mismo no querer; es, en otras palabras, amistad, lo será también forzosamente la obediencia del hombre a Dios; no cabría, pues, obediencia a Dios sin caridad. No obstante, todos los teólogos, con Santo Tomás a la cabeza (14), enseñan que pueden observarse los Mandamientos del Decálogo sin que se observen por amor a Dios y que la caridad es el fin a que conducen los Mandamientos, cuya observancia, por lo mismo, no supone la caridad. ¿Por qué no se podrá igualmente obedecer a los preceptos del superior humano sin ser amigos de este hombre, nuestro superior?

Es más, si la obediencia es amistad nos lleva a hacer cuanto el amigo quiere, lo mande o no lo mande, ¿por qué tanto insistir en fijar límites a la obediencia eclesiástica y religiosa? Si la caridad se extiende a obedecer a los iguales y a los inferiores, ¿por qué cuando se trata de los superiores hay que poner coto a la obediencia? ¿No es un acto de caridad el condescender, en ciertas cosas, con el superior que se equivoca, siquiera para que no se desanime, no se sienta humillado por su falta de tacto o de experiencia? Se insiste, no obstante, en que el superior no debe ser obedecido en las cosas en que no es competente. Insiste, no sólo el P. Soras, que al fin y al cabo lo promete en el título mismo de su artículo, pero también el P. Henry: «La presencia de estos intermediarios (los legisladores humanos) nos impondrá, y les impondrá, determinadas condiciones imprescriptibles, y si éstas faltasen sacrificaríamos aquello que no tenemos derecho alguno a sacrificar: nuestro juicio interior, nuestro albedrío y todo cuanto en nosotros no puede venir inmediatamente sino de Dios» (15). «Prácticamente, cada uno debe obediencia en los límites de lo que nosotros llamaremos el bien común de la sociedad en que está» (16). «Ningún superior dominico puede obligar a ninguno de sus súbditos

(13) Ib., q. 102, a. 2.
(14) Ib., I-II, q. 100, a. 10; II-II, q. 44, a. 1, ad 3; q. 122, a. 1, ad 4.
(15) *Documentos*, 16, pág. 15.
(16) Ib., pág. 20.

a hacer los ejercicios de San Ignacio» (17). «Los superiores pecan cuando multiplican indiscretamente los preceptos; y los súbditos quedan entonces desligados de la obligación de obedecer» (18).

No se fomenta, evidentemente, la obediencia con tanto insistir en registrar sus límites. Cierto que la excepción confirma la regla. Pero se trata de saber si con señalar frecuentemente los deslices esporádicos de algunos sacerdotes o religiosos se promueve el respeto debido al clero. La obediencia no es cosa fácil. Para salvaguardarla hay que inspirar a los súbditos confianza plena en el superior; catalogar sus defectos, sus yerros, sus abusos, sirve más bien a alimentar la inclinación innata a la independencia y rebeldía.

II

Mas no es éste el propósito de los autores que citamos. Ese subrayar los casos en que el superior puede equivocarse y extralimitarse tiene por exclusivo objeto poner de relieve la necesidad del diálogo entre él y el súbdito.

No creo que sea preciso suscribir, al efecto, este párrafo del P. Soras: «La autoridad eclesiástica, salvo la rarísima intervención del privilegio de infalibilidad pontifical, es falible y puede, por error o por debilidad, exigir, al menos en determinada circunstancia limitada, cosas que sean evidentemente pecado y vayan clara y positivamente contra el Bien Común de la Redención y de la Iglesia; el inferior que después de su bautismo, si es fiel, está *conducido por el Espíritu de Dios* (Rom. VIII, 11), posee *ipso facto* una especie de sabiduría espiritual que le permite, cuando llega el caso, comprender, en cierta medida y con una auténtica certidumbre, determinadas exigencias del bien de la Iglesia, por sobrenaturales que sean y, como consecuencia, señalar lo que les es contrario» (19). Porque si esa especie de sabiduría espiritual se confiere por el bautismo, no veo por qué haya de ser monopolio de los simples fieles. Que si, a pesar del bautismo y de su fidelidad a la gracia,

(17) Ib., pág. 22.
(18) Ib., pág. 33.
(19) Ib., pág. 68.

incluso con la gracia de estado que se les reconoce, los superiores eclesiásticos no gozan de infalibilidad y pueden lamentablemente equivocarse, no obstante haber sido muchos de ellos puestos por el Espíritu Santo para regir la Iglesia (Act. 20, 28), ¿cómo se concede garantía de acierto a los cristianos súbditos, que carecen de aquella gracia y que quiso el Espíritu Santo fueran gobernados por sus Prelados? El caso de que estos superiores les manden cosas que son evidentemente pecado o van clara y positivamente contra el Bien Común de la Redención y de la Iglesia, el caso, en otros términos, en que aquéllos obren por infidelidad y malicia positivas, es tan insólito y excepcional que no puede dictar, en mi opinión, una regla práctica de conducta.

Cabe, por el contrario, suscribir estas otras expresiones del mismo autor: «El que detenta la autoridad (secular) no debe creer, demasiado a la ligera, que posee en plenitud y para siempre la inteligencia total del Bien Común; puesto que el Bien Común es, en efecto, bastante complejo. Por lo demás, el que detenta la autoridad debe ponerse en guardia contra una posible ilusión: suponer, bajo el pretexto de que en el desempeño del cargo se ejerce una función de valor divino, que dicha función se ejerza divinamente, es decir, infaliblemente. Sin duda el que detenta la autoridad no tiene la *gracia de estado*. Pero esta *gracia* puede ser traicionada, no sólo por infidelidad, sino también por incomprensión» (20). «En ocasiones puede un superior (secular) no comprender inmediatamente, con perfecta lucidez, las exigencias del Bien Común. El superior es un hombre y, claro está, su clarividencia de hombre es capaz, por lo general, de un doble progreso: progreso de espiritualidad, por medio del cual estime más finamente los valores espirituales que el Bien Común pone en juego; y progreso de tecnicismo, que permita que la traducción de estos valores a los planos jurídicos, técnicos, institucionales, sea susceptible de conseguir una adecuación y una eficacia cada día mejores. Esto supuesto, podrá suceder que, en un caso determinado, la inteligencia, o espiritual o técnica, del inferior aventaje a la inteligencia, o espiritual o técnica, del superior con respecto

(20) Ib., pág. 46.

al Bien Común. En un caso semejante, el inferior, en nombre del Bien Común, del que también es responsable, y en nombre del deber de mutua ayuda a que está obligado respecto al superior, tendrá el deber de iluminar la inteligencia del superior» (21). «No debe el superior (eclesiástico) creer, fácilmente, puesto que participa de la autoridad de Dios en la Iglesia, está libre automáticamente de todo peligro de aberración, de toda posibilidad de error» (22). «Verdad es que (el superior eclesiástico) tiene la *gracia de estado*, pero no le asisten más motivos que al superior secular para atribuir a esta gracia de estado una eficacia automática. Como él, puede traicionarla, hacerla inoperante o por poca inteligencia espiritual, o por ineptitud, o por inadvertencia, o por infidelidad consentida, porque sigue siendo hombre y hombre pecador» (23).

Estas frases, tomadas a la letra por cuanto invitan al superior a buscar luces y animan a los subordinados a exponer respetuosamente su distinto modo de ver las cosas, sus dificultades u objeciones, merecen aprobarse. Van, en efecto, seguidas de estos atenuantes: «Si el subordinado, que procura legítimamente no franquear el límite de la obediencia verdadera con un *subordinacionismo extremo*, no quiere caer en el exceso inverso, no habrá de imaginarse demasiado deprisa, demasiado alegremente, que su inteligencia, espiritual o técnica, del Bien Común es superior a la inteligencia, espiritual o técnica, de la autoridad (secular). Recordará que, en muchos casos, el superior, por su misma situación, está mejor colocado que él para discernir las exigencias objetivas del Bien Común. En esto se le impone a él, tanto como al superior, un deber de humildad» (24). «Un hijo de la Iglesia, frente a los jefes de la Iglesia, no es en manera alguna un rebelde ante sus amos que le explotan y a quienes odia. Es un hijo ante sus hermanos en Dios que tratan de hacerle saber, quizá alguna vez equivocadamente, pero, en general, con buen deseo, la voluntad del Padre. Desde luego, el amor estará presente para eliminar todo lo que pudiera recordar, en el seno de la Iglesia, las horribles luchas de

(21) Ib., pág. 48 y sig.
(22) Ib., pág. 58.
(23) Ib., pág. 62.
(24) Ib., pág. 49 y sig.

clases de las que nuestras ciudades políticas son cotos cerrados. La petición de explicaciones se suaviza con el respeto, la objeción con la dulzura, la discusión con la educación. Intercambio de puntos de vista entre los hijos de Dios, en el hogar de la Casa paterna, bajo la mirada del Padre» (25).

Superiores y súbditos somos, todos, miembros de un mismo cuerpo y debemos ayudarnos mutuamente. No pueden decir los pies que no necesitan la cabeza, ni la cabeza que no tiene necesidad alguna de las manos. La analogía del cuerpo social con el cuerpo físico está canonizada por San Pablo (Rom. 12, 4 sigs.; I Cor, 12, 15 sigs.). Sobre este punto no se insistirá sobradamente.

Pero cuando se trata de la obediencia conviene insistir en que no todos los miembros tienen un mismo oficio, sino que a la cabeza toca dirigir y a las manos ejecutar; en que son los súbditos quienes tienen que escuchar a los superiores, y no los jefes a los subalternos. Porque hay sacerdotes y religiosos que se presentan a sus prelados con la esperanza y la pretensión de que éstos les pregunten, como Jesús al ciego de Jericó (Lc. 18, 35 sigs.): ¿Qué queréis que haga por vosotros? o ¿En qué puedo serviros? Si piden una dispensa o un favor, lo apoyan en tantas razones que no cabe contradecirlos sin contrariarlos; si presentan sus planes, lo hacen para que el superior los apruebe y secunde, no para que los examine y modifique. La actitud que corresponde al súbdito es muy otra; la de preguntar él al superior, como San Pablo a Cristo: ¿Qué quieres que yo haga? (Act. 9, 6).

Porque a la cabeza toca dirigir y a las manos ejecutar, me parece exagerada, incluso, la pretensión del súbdito a conocer las razones de los preceptos del superior.

Dice el P. Soras: «Cuando el que detenta el poder (secular) da una orden, que considera como una exigencia del Bien Común, debe esforzarse cuanto pueda en suscitar en el inferior una aceptación *íntima* y una ejecución libremente consentida; apoyarse sistemáticamente en la fuerza para hacer ejecutar, exteriormente, una orden que exige el Bien Común, sería, por caminos indirectos, desconocimiento del Bien Común que se

(25) Ib., pág. 71 y sig.

pretende servir; porque una *armonía* de comportamientos externos que recubra un *desacuerdo* íntimo de las voluntades constituye, de por sí, un estado de cosas *violento* que incuba secretamente fuerzas explosivas de revolución y anarquía» (26). «El Bien Común de la Iglesia de la Redención exige, más que el Bien Común de cualquier otra comunidad profana, que el superior se esfuerce en obtener de sus súbditos una obediencia interiorizada. Tratar de obtener de ellos actitudes cuya significación y sentido no comprendieran, y que habrían de adoptar sin consentir interiormente en ellas, o bien procurar *incrustar* en ellos reflejos de sumisión extraños a la reflexión, sería ejercer la autoridad religiosa un tanto caricaturescamente. Esta caricatura de autoridad religiosa, parecida a una caricatura de la obediencia humana, que está hecha de adhesión libremente consentida, iría directamente contra el Bien Común de la Iglesia. La unidad del Reino de Dios está hecha, esencialmente, de acuerdo de almas, de comunión de espíritus» (27).

No comprendo, primeramente, por qué la obediencia deja de ser íntima e interiorizada cuando ignora el súbdito las razones del superior; si el súbdito, a quien se impone un acto libre, libremente se mueve a ejecutar lo que se le ordena, su obediencia está garantizada contra lo que se llama su caricatura: hay acuerdo de almas, hay comunión de espíritus, como la hay entre el albañil y el arquitecto, que cooperan a una misma obra—aquél construyéndola y éste ideándola—, como la hay entre el jefe que planea la batalla y el soldado que lucha. Desde el momento en que el soldado confía en su general, el albañil en el arquitecto, el súbdito en su superior, no necesitan conocer los planes de la guerra, ni la planta global del edificio, ni la razón en que estriba el precepto. Esa confianza pueden ganársela los superiores de mil otros modos. La merecen, mientras no conste lo contrario, por el hecho de haber sido puestos, por elección o nombramiento, a la cabeza.

Además, pongamos que el superior explica al súbdito la razón en que funda su precepto; ¿logrará convencerle? Si no lo logra, ¿se abstendrá de mandarle para evitar el desacuerdo íntimo?

(26) Ib., pág. 45 y sig.
(27) Ib., pág. 61.

En fin, hay un principio clásico, abonado por toda la tradición jurídica, y es que el legislador no da en su Código la razón de su ley. El superior que manda no habla al entendimiento del súbdito, no trata de convencer al súbdito del acierto de su disposición; habla a su volunad, le dice se mueva a ejecutar el acto humano que se le impone. En esta docilidad y sacrificio de la voluntad está el valor o mérito de la obediencia.

Se nos dirá que cuando el superior explica al súbdito el fin concreto que persigue con esta o aquella de sus leyes, despierta en el súbdito un mayor interés por el bien común. Esta razón nos llevaría más lejos, pues es notorio, como observó ya Santo Tomás (28), que los súbditos cooperan mejor al bien común cuando forman parte del gobierno. Habría que conceder a los súbditos voto deliberativo en la administración de la cosa pública. Tendríamos un diálogo en paridad de condiciones.

Mas el propio Aquinate, que reconoce ciertas ventajas al régimen de muchos, se declara, *omnibus perpensis*, por el de uno (29). Se parte, a mi entender, en eso del diálogo amistoso, de un supuesto falso: de que los súbditos son virtuosos y prefieren el bien común al bien particular. El Angélico sostiene, en cambio, que los más de los miembros de la comunidad son imperfectos (30) y que la ley se da para hacerlos virtuosos porque no lo son (31). Sin la justicia legal no se siente la importancia práctica de la colaboración al bien común (32); por lo cual, si el legislador sometiera a un referendum las contribuciones que va a imponer, los más de los capacitados a contribuir votarían contra ese proyecto. En un caso de incendio exigimos que acudan inmediatamente los bomberos, bien adiestrados, bien equipados y libres, al efecto, de cualquier otra ocupación; pero cuando se trata de subvencionar el equipo, la preparación y el sustento de los bomberos, la inmensa mayoría concurre con lo menos que puede. No es esto lo ideal; mas tampoco el legislador debe ser idealista; la ley es obra de la razón práctica,

(28) *I De regno* (o *De regimine principum*) cap. 4.
(29) «Relinquitur simpliciter magis esse expediens sub rege uno vivere quam sub regimine plurium» (*I De regno*, cap. 5).
(30) *Suma Teológica*, I-II, q. 96, art. 2.
(31) Ib., q. 92, art. 1.
(32) Ib., q. 56, a. 6. Puede verse mi *De habitibus et virtutibus in communi* (Romae, 1950), n. 188.

a la que toca valorar las circunstancias; a los hombres hay que tratarlos como son.

Por justo y hasta oportuno, pues, que sea el súbdito que, por amor a la comunidad, ilumine a su superior y que éste le pregunte y le escuche, no hagamos de todos los súbditos otros tantos consejeros natos del superior. En las comunidades eclesiásticas son muy pocos los subordinados que tienen, como suele decirse, voz en capítulo; aun esos pocos, admitidos a la discusión, no lo son siempre a la sentencia. Por lo común es tan sólo el superior quien juzga; con frecuencia la ley ni siquiera le obliga a asesorarse. ¿Vamos a condenar esta legislación, justificada por la experiencia de los siglos, que es la legislación del Código de Derecho Canónico y de las Reglas y Constituciones de los Institutos religiosos?

Los tres actos intelectuales sobre los medios para el logro del fin, el bien común, es decir, el consejo—donde se presentan los varios medios aptos—, el juicio—sobre el medio preferible en estas determinadas circunstancias—y el precepto—para que este medio preferido se ponga en práctica—, son en la mayor parte de los casos actos exclusivos del superior. En otras, éste condivide con algunos de sus subalternos los dos primeros. Los que tengan voto consultivo pueden y deben decir su parecer, mas no deben ni pueden exigir que el superior se ajuste a su criterio. Los que tengan voto deliberativo pueden y deben votar en conformidad con su conciencia; pero ni deben ni pueden pretender que los demás votantes los apoyen; están, por el contrario, obligados a aceptar el juicio de la mayoría.

Los demás, es decir, los súbditos por cuanto súbditos, no tienen ninguno de esos actos. Entran en funciones posteriormente, cuando se les promulga la ley. Lo único que se les pide es que la cumplan.

III

La obediencia, como tal, no es dialogada. El superior habla; los súbditos escuchan.

Entonces, se nos arguye, el súbdito obediente obra sin prudencia, no se conduce como hombre y volvemos al vergonzoso *perinde ac cadaver*; el superior mueve al súbdito como mueve un bastón.

No precipitemos las consecuencias. Vayamos poco a poco. Escribe el P. Henry: «La obediencia... exige el juicio previo del sujeto. El hombre nunca debe dejar de conducirse como un hombre, es decir, como ser inteligente y libre capaz de moverse a sí mismo... Una virtud asegura el buen consejo, el juicio recto, la decisión clara y firme, en una palabra la acción buena, inteligente y decidida, y esta virtud es la prudencia. La prudencia interviene en toda virtud moral y en todas nuestras actividades, aun en aquellas en las cuales procedemos por obediencia» (33).

Pero a esto ya dió Santo Tomás una respuesta categórica: «Prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est. Et ideo unusquisque inquantum participat de regimine et gubernatione, intantum convenit sibi habere rationem et prudentiam. Manifestum est autem quod subditi inquantum est subditus, et servi inquantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari. Et ideo prudentia non est virtus servi inquantum est servus, nec subditi inquantum est subditus» (34). Y porque no se crea que el Aquinate está bajo el influjo del legalismo antiguo, el mismo Santo ha invocado a Aristóteles: la prudencia está en el príncipe *ad modum artis architectonicae*, y está en los súbditos *ad modum artis manu operantis* (35); lo que equivale a decir que si la prudencia está *participative* en el súbdito que obedece, no está *essentialiter* sino en el solo superior que manda.

Es, sin embargo, el propio Angélico quien quita a su respuesta todo motivo y ocasión de escándalo: «Sed quia quilibet homo, inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere» (36). Si el súbdito como súbdito no debe gobernar, debe, en cambio, gobernarse en cuanto hombre.

Porque al súbdito que obedece corresponden dos actos: el uso activo y el uso pasivo. Cuando el superior le impone un

(33) *Documentos*, 16, pág. 28 y sig.
(34) *Suma Teológica*, II-II, q. 47, a. 12. Sobre este punto particular insistí en mi artículo *A perspective of Obedience*, en *Cross and Crown*, I (1949), pág. 139 y sigs.
(35) *Suma Teológ.*, 1, c., e. *in 6 Ethic.*, lect. 7 (ed. Pirotta, n. 1197 y sigs.
(36) *Suma Teol.*, 1. c.

acto externo, le obliga a que lo haga. Es la voluntad del súbdito la que mueve los miembros exteriores a ejecutar la obra.

Por eso el súbdito obediente no es un bastón en la mano del gobernante: el bastón es movido y no se mueve; el súbdito se mueve, aunque bajo la moción previa del jefe. Lo dijo terminantemente Santo Tomás: «Instrumentum animatum, sicut est minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, inquantum sua voluntate movet membra ad operandum» (37).

Sin que quepa por eso alborotarse cuando los autores espirituales le asemejan al bastón o al cadáver al fijar las propiedades de la obediencia. Decir, como dice el P. Soras (38), que estas imágenes, como todas las imágenes, son falsas, es una de tantas exageraciones o inexactitudes. Un instrumento vivo no es lo mismo que un instrumento muerto; pero, como éste, también aquél es instrumento; tienen algo en común. Como instrumento, todo instrumento tiene una acción, instrumental, que ejerce bajo el influjo o la moción del principal agente. El uso pasivo es idéntico en el instrumento animado y en el instrumento inanimado.

Como la voluntad sea potencia ciega, la voluntad del súbdito obediente es guiada por el entendimiento del mismo súbdito. Por lo cual, hablando del uso activo dijo ya el Angélico: «Usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem: unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus eius; sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi... Ostensum est autem supra (q. 9, a. 1) quod voluntas est quae movet potentias animae ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis, tanquam primi moventis; rationis autem tanquam dirigentis» (39).

Por lo cual, si se niega al súbdito la prudencia gobernativa, no se le niega toda prudencia. Como dijimos en otra parte (40),

(37) Ib., III, q. 64, a. 8, ad 1.
(38) «La inercia material del *cadáver*, del *bastón* que está en la mano del viejo y aun el orden externo que obtiene *la policía de los estados mandados* no son sino imágenes—falsas como lo son todas—de la docilidad espiritual auténtica del cristiano dentro de la Iglesia» (*Documentos*, 16, pá. 61 nota).
(39) *Suma Teológica*, I-II, q. 16, a. 1.
(40) LUMBRERAS: *De prudentia* (Madrid, 1952), n. 36.

el hombre, por distinguirse del instrumento inanimado y del agente irracional, no ejecuta sin elección propia el mandato del superior; obedece, más bien, consciente y libremente, determinándose a sí mismo a prestar la colaboración que el superior le exige. Pero el juicio prudencial del súbdito no versa sobre el mismo objeto del juicio prudencial del superior. No tiene el súbdito que juzgar si el medio impuesto por el superior es el más a propósito entre los medios conducentes; ni siquiera tiene por qué saber cuál es el fin inmediato que el superior pretende. El juicio del súbdito versa sencillamente sobre si tiene él que hacer lo que le manda el superior, o si tiene que cooperar con el superior en la forma que éste le prescribe.

Para sentenciar afirmativamente el subordinado debe saber que quien le manda es superior suyo y que en lo que manda no se extralimita; en otro caso no tendremos un acto de la virtud de la obediencia (41).

El primer juicio es fácil cuando se trata de un superior en posesión pacífica de su cargo. Tampoco el segundo es complicado: se trata sencillamente de saber si el superior es competente en lo que manda.

Desde el punto en que el súbdito se da cuenta de que puede y debe hacer lo que se le exige, la obediencia no es del todo ciega. Puede serlo perfectamente cuanto a lo demás. Ignorando cuál sea el fin concreto e inmediato que persigue su superior, no tiene por qué meterse a juzgar de la oportunidad o inoportunidad de los medios. Plantar un vegetal al revés no responde, sin duda, al fin de la horticultura. Mas el superior puede mandárselo con otro fin, para exigirle, por ejemplo, un sacrificio en su modo de ver las cosas; y esa docilidad puede ser útil como medio disciplinar o pedagógico (42). No estando obligado el superior a manifestar qué fin pretende, el juicio del súbdito sobre la proporción del medio con el fin es del todo superfluo y en los más de los casos peligroso.

---

(41) Cf. PASCIAK: *Oboedientia religiosorum perfecta est-ne oboedientia stricte dicta*, in *Angelicum*, 27 (1950), pp. 105 y sigs.

(42) El P. Soras (*Documentos*, 16, p. 70 y sig., nota) ve en parecido caso una simplicidad, no precisamente pueril, pero de niño, preocupado por satisfacer, mientras lícitamente pueda, las fantasías del superior. Con lo cual nos acercamos a la amistad y nos alejamos de la obediencia.

Por fácil que comúnmente sea ese segundo juicio, puede algunas veces ser difícil. Surge entonces la objeción de conciencia.

«Si la opinión del superior, dice el P. Henry (43), debiera prevalecer sobre la opinión, incluso muy querida del súbdito, hay que decir aquí que la conciencia verdadera del inferior debe prevalecer sobre el precepto del superior humano al cual se opone. Y cuando decimos conciencia verdadera, entendemos la conciencia subjetivamente verdadera, tal como se presenta en el que obedece, aunque sea *objetivamente errónea* e incluso cuando el subordinado es responsable de este error de juicio, es decir, cuando aquélla es el resultado de una falta, al menos de omisión, con tal de que, con toda sinceridad, el sujeto juzgue de esa manera».

Prescindiendo de lo inapropiado de la expresión *conciencia verdadera subjetivamente*—debiera decirse más bien conciencia cierta—, basta recordar la doctrina común y tradicional de los teólogos, que se condensa en estos cuatro puntos:

1.° Si la conciencia preceptiva o prohibitiva es verdadera, hay que seguir esa conciencia; se obra bien cuando se la sigue y se peca material y formalmente de no seguirla.

2.° Si la conciencia preceptiva o prohibitiva es vencible-mente errónea, no es lícito seguirla; se peca siguiéndola y se peca no siguiéndola; hay que deponerla o rectificarla antes de obrar.

3.° Si la conciencia preceptiva o prohibitiva es invencible-mente errónea, hay que seguir esa conciencia; si no se la sigue, se peca formalmente; si se la sigue, no hay pecado formal; lo hay material.

4.° Aun en el caso de la conciencia invenciblemente errónea, por el hecho mismo de ser errónea, no tenemos derecho a que se nos deje obrar conforme a ella; no por poseer uno de buena fe tiene derecho a que el verdadero dueño no reclame

(43) *Documentos*, 16, pág. 28.

la cosa poseída. Aunque, por tratarse de un error invencible, quien se conforma con esa conciencia no merece castigo (44).

A la objeción de conciencia se aproxima el conflicto, a veces doloroso, entre la disposición o vocación particular del súbdito y los prejuicios o mentalidad de los Prelados. Pero ya había escrito P. Bonnichon: «Cristo ha prometido su asistencia a su Iglesia jerárquica; no ha tomado por Esposa una Iglesia amorfa o anárquica, mas la Iglesia romana es la cabeza de un cuerpo orgánico, no de miembros desperdigados. Aunque la acción de su Espíritu no está vinculada y como ceñida a la jerarquía, ésta ha sido, no obstante, constituída juez supremo de todos los carismas y de la manifestación externa de éstos, ni sólo en el terreno litúrgico y doctrinal, pero incluso en el campo del apostolado. A ella le corresponde comprobar la verdad de estas gracias especiales y darles libre curso. No hay, pues, en teoría problema alguno. La única dificultad es de orden práctico. Quien se sintiere empujado por el Espíritu Santo a iniciativas valerosas deberá primeramente hacerse escuchar, comprender y consentir por el Papa y por los Obispos; lo que puede ser, en ocasiones, arduo y lento. Algunos santos experimentaron lo que significa este proceso, que les impuso pruebas de una obediencia heroica. Pero aun cuando amenazaban, como Santa Catalina de Sena, para hacerse oír y comprender, nunca se sustituyeron a la Iglesia, mas se mantuvieron en el camino de la obediencia» (45). Es lo que dirá poco después el Cardenal Feltin: «Es verdad que en las actividades del sacerdote secular existen diversos aspectos y que, por temperamento y por gracia divina, se puede estar mejor preparado para un determinado género de apostolado que para otro. Entonces debe hacerse presente esta disposición a la Iglesia, e indicarle la orientación a la que uno se siente llamado. ¡A Ella toca juzgar! No es infalible, pero tiene gracia de estado, y el sujeto no tiene gracia de elección total ni puede querer a la Iglesia a su disposición —es menos infalible que la Iglesia—. Debe someterse al juicio

(44) Véase mi *De actibus humanis* (Romae, 1950), n. 287, y mi reciente *De spe et caritate* (Madrid, 1954), n. 355 nota.

(45) *L'obéissance à l'autorité hiérarquique dans le clergé diocésain*, en *Supplément de la Vie Spirituelle*, 15, février 1953, pág. 60.

de Ella, seguro de que en esta docilidad está el verdadero camino, por muy penoso de seguir que sea, y que su ministerio será de una fecundidad cierta, sólo por esta disposición a la obediencia» (46).

* * *

No sé si Su Eminencia, que presidió una de las reuniones preparadas por los trabajos seleccionados en *Documentos*, quedó satisfecho de la revisión y precisión aportadas a la cuessión de la obediencia, desde el punto de vista teológico, en las Conversaciones de San Sebastián de 1954. Mas estoy persuadido de que los trabajos selecionados y publicados por *Documentos* para preparar esas Conversaciones no aportaron una contribución positiva a la revisión y precisión por él ambicionadas.

Por de pronto no alejan los peligros que él temía: «Sin duda, la conciencia es nuestro guía, es preciso escucharla y seguirla. Pero también es preciso velar para que este guía no yerre, velar para que nuestra conciencia no sea falsificada por influencias funestas, no acatando lo que la autoridad pueda pedir legítimamente. Porque a esta autoridad nadie la reconoce más que en la medida en que piensa aceptarla, bien porque el que la detenta la es simpático, bien porque sus exigencias corresponden a las miras personales; pero no se obedece fácilmente la orden que viene de arriba si sus preceptos contrarían. Esta disposición, que puede tener consecuencias dolorosas en el orden social, no deja de tenerlas, más graves todavía, en el orden religioso y, sobre todo, en el sacerdotal. Engendra esa especie de neo-protestantismo que tanto aborrece el Santo Padre, en el que no se reconoce otra ley que el juicio personal. Despierta rebeldías en almas que hasta llegan a alterar el sentido de la fe; es el caso de algunos jóvenes sacerdotes que aseguran perder fe y confianza porque la Iglesia, por razones legítimas, estima que no puede secundar, hoy o mañana, sus opiniones o sus deseos» (47).

Se insiste, además, y a mi juicio inoportunamente, en fijar a la obediencia sus límites, cuando habría que subrayar su

(46) *Documentos*, 15, pág. 42 y sig.
(47) Ib., p. 43 y sig.

alcance; se hacen resaltar los accidentes en vez de dar relieve a la sustancia.

Lejos, en fin, de precisar el concepto de la obediencia, se la despoja de su significado propio y específico.

Mas es posible y hasta probable que la selección de *Documentos* se hiciera para servir de punto de partida a la futura crítica, presentando casi indefensos los muchos lados flacos de la obediencia dialogada. Merece entonces el seleccionador nuestro aplauso entusiasta.

P. Lumbreras, O. P.

Boletín de Derecho Canónico

I

DOCUMENTOS PONTIFICIOS

a) *Motu propio «Ecclesiae bonum», que suprime unas palabras del can.* 2319, § 1, n. 1.°—El contenido de este canon, según figuraba hasta ahora, era como sigue: § 1. Caen en excomunión *latae sententiae* reservada al Ordinario los católicos: 1.° Que contraen matrimonio ante un ministro acatólico, quebrantando lo que se manda en el can. 1063, § 1.

A su vez, el can. 1063, § 1, dispone: Aunque la Iglesia haya concedido dispensa del impedimento de mixta religión no pueden, sin embargo, los cónyuges, ni antes ni después de haber contraído matrimonio ante la Iglesia, presentarse también, personalmente o por medio de procurador, al ministro acatólico, como ministro de culto, para otorgar o renovar ante él el consentimiento matrimonial.

Conforme advierte Pio XII, en el motu propio a que nos venimos refiriendo, dado el 25 de diciembre del año 1953 (1), no todos los autores, al explicar el alcance de los mencionados cánones, supieron mantenerse dentro de los debidos límites, contribuyendo con ello al quebrantamiento de la disciplina eclesiástica.

Efectivamente—añade Su Santidad—, algunos expositores, no fijándose bien en el contenido del can. 2319, § 1, n. 1.°, atenuaron su vigor y ensanchando excesivamente la prescripción del can. 1063, § 1, al que hace referencia el anterior, enseñaron

(1) A. A. S., XLVI (1954), 88.

que no todo matrimonio contraído o atentado por los católicos ante un ministro acatólico se castigaba con excomunión reservada al Ordinario.

Así pues—prosigue—para evitar que los fieles, libres del temor de la pena, se atrevan a cometer semejante delito, Nós, habiendo oído el parecer de los Emmos. Padres de la Sagrada Congregación del Santo Oficio, *Motu Propio*, y por la plenitud de la potestad Apostólica, decretamos y mandamos que del can. 2319, §, 1, n. 1.°, se supriman las palabras «*quebrantando lo que se manda en el can.* 1063, § 1».

Mandamos también que estas Letras Apostólicas se publiquen en *A. A. S.*.

Sin que obste nada en contrario, aunque sea digno de mensión peculiarísima.

* * *

b) *Concordato entre la Santa Sede y la República Dominicana.*—Lo firmaron el 16 de junio de 1954, en la Ciudad del Vaticano, los plenipotenciarios Monseñor Domenico Tardini y el Generalísimo Dr. Rafael Leonidas Trujillo (2).

En el *Boletín* del año anterior (3) pusimos un extracto de los principales puntos contenidos en el Concordato último entre la Santa Sede y España. Otro tanto vamos a realizar ahora con el de la República Dominicana. Haremos a la vez referencia a los correspondientes artículos del Concordato español y anotaremos las concomitancias y diferencias entre ambos, empleando para designarlos las respectivas iniciales: CD. y CE.

Comenzaremos por manifestar que fué grata nuestra sorpresa cuando al leer el contenido del segundo pudimos apreciar que, en su mayor parte, coincide con el del primero.

La República Dominicana continuará profesando la Religión Católica.

El art. I establece que la Religión Católica sigue siendo la —el CE añade aquí la palabra «única»—de la Nación Dominicana con los derechos y prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico.

(2) A. A. S., XLVI (1954), 433-457.
(3) *La C. T.*, 81 (1954), 129-137.

Reconocimiento de la personalidad jurídica internacional de la Santa Sede y del Estado de la Ciudad del Vaticano.

Art. II. El Estado Dominicano reconoce dicha personalidad jurídica, y para mantener las relaciones amistosas entre la Santa Sede y el Estado Dominicano continuará un Embajador de éste cerca de la Santa Sede y un Nuncio Apostólico en Ciudad Trujillo. (Lo mismo que lo del CE en su art. III).

Se reconoce a la Iglesia Católica como sociedad perfecta.

Art. III. El Estado Dominicado le reconoce a la Iglesia Católica dicho carácter y le garantiza el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual y de la jurisdicción, así como el libre y público ejercicio del culto. Podrá la Santa Sede promulgar y publicar en la República Dominicana cualquier disposición relativa al gobierno de la Iglesia y comunicarse con los Prelados, el clero y los fieles del país, y viceversa.

Gozarán de las mismas facultades las autoridades eclesiásticas en lo referente a su clero y fieles. (Igual que lo del CE en su art. II).

Reconocimiento de la personalidad jurídica de las instituciones y asociaciones religiosas existentes en la República.

Art. IV. El Estado Dominicano reconoce dicha personalidad a todas las instituciones y asociaciones religiosas existentes en la República a la entrada en vigor del presente Concordato. De igual reconocimiento gozarán las que se erijan o se aprueben en adelante por las autoridades eclesiásticas competentes.

En el art. XXIII les reconoce también la plena capacidad de adquirir, poseer y administrar toda clase de bienes. (El CE, artículo IV, se expresa casi en los mismos términos).

Nombramiento de Obispos.

Art. V. Cuando la Santa Sede proceda a dicho nombramiento, comunicará al Gobierno Dominicano el nombre de la

persona escogida, a fin de saber si contra ella existen objeciones de carácter político general.

Indica después que para tales nombramientos serán preferidos los sacerdotes naturales del país, pudiendo, sin embargo, el Papa escoger otros cuando lo juzgue necesario y conveniente para el mayor bien religioso del país, por razón de la escasez de sacerdotes naturales del mismo.

Sobre este particular existe notable diferencia entre ambos Concordatos. En efecto, el CE, art. VII, concede al Jefe del Estado el derecho de presentación según la forma establecida en el Acuerdo del 7 de junio de 1941, mientras que el CD adopta la norma corriente en los Concordatos celebrados a partir de la guerra europea de 1914-1918, consistente en manifestar la Santa Sede al respectivo Gobierno los nombres de los sacerdotes designados para Obispos, a fin de que indique si tiene algún reparo que oponer de orden político; y si las razones alegadas son atendibles, la Santa Sede escogerá otro sacerdote para dicho cargo.

Organización y circunscripción eclesiástica.

Art. VI. En la República Dominicana hay actualmente una Archidiócesis Metropolitana con dos Diócesis y una Prelatura *nullius*.

Construcción de Catedrales y Palacios episcopales y correspondiente subvención.

Art. VII. El Gobierno se compromete a sufragar los gastos de tales construcciones para las Diócesis que actualmente lo necesiten y para las que se establezcan en el futuro. Además, les asegura una subvención mensual para los gastos de administración y para las iglesias pobres. (En los artículos IX y XIX del CE encontramos algo parecido).

Ereción, etc., de parroquias, beneficios y oficios.

Art. IX. La erección, modificación o supresión de parroquias, beneficios y oficios eclesiásticos, así como el nombramiento del Vicario General, oficiales de la Curia, párrocos, etcétera, serán hechos por las autoridades eclesiásticas compe-

tentes, ciñéndose a las disposiciones del Derecho Canónico. Dichas autoridades preferirán, a ser posible, a sacerdotes idóneos que sean ciudadanos dominicanos. Además comunicarán al Gobierno el nombramiento del Vicario General, de los párrocos y de los vicarios ecónomos. (El art. XI del CE coincide en parte con éste del CD).

Cooperación del clero extranjero.

Art. X. Las autoridades eclesiásticas podrán usar los servicios y la cooperación de dicho clero, secular o religioso, y confiar a sacerdotes extranjeros dignidades, oficios y beneficios eclesiásticos cuando lo juzguen conveniente para el bien del país o de su Diócesis o Prelatura.

Los sacerdotes, religiosos y religiosas extranjeros que la autoridad eclesiástica invite al país para ejercer su ministerio o desenvolver las actividades de su apostolado, estarán exentos de cualquier tasa o impuesto de inmigración.

Los Superiores generales y provinciales de las Ordenes y Congregaciones religiosas que residen fuera del territorio dominicano, aunque sean de otra nacionalidad, tienen el derecho de visitar, por sí o por otras personas, sus casas religiosas situadas en la República Dominicana.

Inmunidades de los clérigos y de los religiosos.

Art. XI. No estarán obligados a asumir cargos públicos o funciones que, según las normas del Derecho Canónico, sean incompatibles con su estado.

Para poder ocupar otros empleos o cargos públicos necesitarán el *Nihil obstat* de los respectivos Ordinarios... (El CE, art. XIV, establece eso mismo).

Exención del servicio militar.

Art. XII. Se la reconoce el CD a los clérigos, a los seminaristas de filosofía y teología y a los religiosos y novicios, salvo en caso de movilización general. Mas en este supuesto no prestarán servicio de armas, ni quedan comprendidos los Obispos, los sacerdotes con cura de almas y los que sean necesarios para las Curias diocesanas y para los Seminarios. (Sintoniza con el

art. XV del CE y con el art. XIII del Acuerdo del 5 de agosto de 1950).

El privilegio del fuero.

Art. XIII. Permite a la Jurisdicción del Estado admitir acusación penal contra alguna persona eclesiástica o religiosa sin exigirle pedir licencia al Ordinario del lugar como establece el can. 120, § 2, y el art. XVI del CE. Unicamente ordena que le informe y le trasmita los resultados de la instrucción y la sentencia, etc.

En cuanto a las consideraciones con que deben ser tratadas tales personas y el lugar donde han de cumplir la condena, el CD establece las mismas normas que el CE.

El matrimonio canónico.

Arts. XV y XVI. La República Dominicana reconoce plenos efectos civiles a cada matrimonio celebrado según las normas del Derecho Canónico. (Otro tanto hace el CE, artículo XXIII).

Pero el CD agrega: «En armonía con las propiedades esenciales del matrimonio católico queda entendido que, por el propio hecho de celebrar matrimonio católico, los cónyuges renuncian a la facultad civil de pedir el divorcio, que por esto mismo no podrá ser aplicado por los Tribunales civiles a los matrimonios canónicos».

Art. XVI. 1. Las causas concernientes a la nulidad del matrimonio canónico y la dispensa del matrimonio rato y no consumado, así como el procedimiento relativo al Privilegio Paulino, quedan reservados a los Tribunales y a los órganos eclesiásticos competentes.

La Santa Sede consiente que las causas matrimoniales de separación de los cónyuges sean juzgadas por los Tribunales civiles. (El CE, art. XXIV, reserva también estas causas a los Tribunales y Dicasterios eclesiásticos, lo mismo que las anteriormente consignadas).

2. Las decisiones y sentencias—prosigue el CD—de los órganos y Tribunales eclesiásticos, cuando sean definitivas, se elevarán al Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica para

su comprobación y serán trasmitidas después, con los respectivos decretos de dicho Supremo Tribunal, por vía diplomática al Tribunal dominicano competente, que las hará efectivas. (El CE, art. XXIV, no exige el envío de las sentencias a Roma, sino que ordena sean comunicadas directamente por el Tribunal eclesiástico al Tribunal civil competente, el cual decretará lo necesario para su ejecución en cuanto a los efectos civiles..., y una vez cumplido ese requisito todas las sentencias, decisiones en vía administrativa y decretos emanados de las autoridades eclesiásticas en cualquier materia dentro del ámbito de su competencia, tendrán también efecto en el orden civil cuando hubieren sido comunicadas a las competentes autoridades del Estado, las cuales prestarán, además, el apoyo necesario para su ejecución.

Asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas.

Art. XVII. La garantiza el Estado Dominicano, y a este efecto se pondrá de acuerdo con la Santa Sede para la organización de un cuerpo de capellanes militares... (El CE, artículo XXXII, dice que tal asistencia seguirá regulada conforme al Acuerdo del 5 de agosto de 1950).

Fiestas de precepto.

Art. XVIII. El Estado tendrá por festivos los días de precepto establecidos en toda la Iglesia por el *Códex* y otras dos propias de la República Dominicana, y dará en su legislación las facilidades necesarias para que los fieles puedan cumplir en esos días sus deberes religiosos. Las autoridades civiles velarán por la observancia del descanso en tales días. (El CE, art. V, se expresa en términos idénticos).

Asistencia y formación religiosa en los Hospitales, etc.

Art. XIX. El Gobierno Dominicano facilitará una y otra en dichos centros. (Otro tanto dispone el CE, art. XXXIII).

El CD añade que el Gobierno, cuando sea posible, confiará a religiosos y religiosas la dirección de los Hospitales, Asilos y Orfanatos y otras instituciones nacionales de caridad.

Libertad de la Iglesia para fundar Seminarios o cualesquiera otros institutos de formación eclesiástica.

Se la reconoce el Estado Dominicano, en el art. XX del Concordato, y declara que los títulos, grados, etc., otorgados por tales centros tendrán la misma fuerza que los del Estado. Igualmente los grados académicos adquiridos en las Universidades o Institutos Pontificios.

Además, en el art. XXI, le garantiza la plena libertad de establecer y mantener, bajo la dependencia de la autoridad eclesiástica, escuelas de cualquier grado y orden, que el Estado amparará y procurará ayudarlas también mediante congruas subvenciones. Asimismo, los certificados y comprobaciones escolares otorgados por dichos establecimientos de enseñanza primaria tendrán la misma fuerza que los otorgados por los correspondientes establecimientos del Estado. (El CE, artículo XXXI, reconoce el libre ejercicio del derecho que a la Iglesia le compete según el can. 1375 del *Códex*; y en lo que se refiere a las disposiciones civiles relativas al reconocimiento, a efectos civiles, de los estudios que en tales escuelas se realicen, el Estado procederá de acuerdo con la competente autoridad eclesiástica).

La enseñanza religiosa en las escuelas públicas.

Art. XXII. La enseñanza suministrada por el Estado en las escuelas públicas estará orientada por los principios de la doctrina y de la moral católicas.

En todas las escuelas públicas, primarias y secundarias, se dará enseñanza de la religión y moral católicas—según programas fijados de común acuerdo con la competente autoridad eclesiástica—a los alumnos cuyos padres, o quienes hagan sus veces, no pidan por escrito que sean exentos.

Para dicha enseñanza sólo se utilizarán textos previamente aprobados por la autoridad eclesiástica, y el Estado nombrará maestros y profesores que tengan un certificado de idoneidad expedido por el Ordinario competente. La revocación de tal certificado les priva, sin más, de la capacidad para la enseñanza religiosa.

En la designación de estos maestros y profesores el Estado tendrá en cuenta las sugestiones de la autoridad eclesiástica, y en las escuelas secundarias y normales, cuando haya sacerdotes y religiosos en número suficiente y los proponga el Ordinario del lugar, les dará preferencia sobre los seglares.

Los Ordinarios de los lugares podrán cerciorarse, por sí mismos o por sus delegedos, mediante visitas a las escuelas, del modo como se da la enseñanza de la religión y moral. (El CE, arts. XXVI-XXVIII, coincide en varios puntos con el CD. La diferencia más destacada consiste en que, según este último, «el Estado garantiza la enseñanza de la Religión Católica como materia ordinaria y obligatoria en todos los centros docentes, sean estatales o no estatales, de cualquier orden o grado». Y sólo «serán dispensados de tales enseñanzas *los hijos de no católicos*—subrayamos nosotros—cuando lo soliciten sus padres o quienes hagan sus veces» (art. XXVII).

Radio y televisión.

En el n. 6.° del art. XXII, el CD advierte que «el Estado cuidará de que en las instituciones y servicios de información que estén a su cargo, y en particular en los programas de radiodifusión y televisión, se dé el conveniente puesto a la exposición y defensa de la verdad religiosa por medio de sacerdotes y religiosos designados de acuerdo con el Ordinario competente». (El CE, art. XXIX, se expresa en forma parecida, pero sin la limitación «de los servicios que estén a su cargo»).

Libertad de la Iglesia para organizar colectas, etc.

Art. XXIII, n. 4. La Iglesia puede recibir cualquier donación destinada a la realización de sus fines y organizar colectas, especialmente en el interior o a la puerta de los templos y de los edificios y lugares que le pertenezcan. (El CE, art. XVIII, se expresa en forma parecida).

Exención de impuestos y contribuciones.

La concede el CD, art. XXIV, a los edificios sagrados, los Seminarios y otros edificios destinados a la formación del clero,

los edificios de propiedad de la Iglesia empleados en fines de utilidad pública, las residencias de los Obispos y de los ministros del culto cuando sean propiedad de la Iglesia.

Los bienes cuya propiedad adquiera la Iglesia por donación entre vivos o por disposición testamentaria, estarán exentos de los impuestos de donación o sucesión cuando se destinen a un fin propio del culto o de utilidad pública... Estas y las demás disposiciones contenidas en el art. XXIV del CD son parecidas a las del art. XX del CE; pero en aquél se añade que «los Ordinarios de los lugares y los rectores de parroquias gozarán de franquicia postal y telegráfica en su correspondencia oficial en el país».

En España, independientemente del Concordato, gozan únicamente los Obispos de franquicia, y aun ésta sólo postal.

Asociaciones católicas.

Art. XXV. El Estado garantiza el derecho de libre organización y funcionamiento de las asociaciones católicas con fin religioso, social y caritativo, y en particular de las asociaciones de Acción Católica bajo la dependencia de los Ordinarios de los lugares. (El CE, art. XXXIV, habla sólo de la Acción Católica).

Conforme indicábamos al principio, son muchos los puntos de coincidencia entre ambos Concordatos.

II

SAGRADA CONGREGACION CONSISTORIAL

a) *Normas y facultades para los sacerdotes encargados del cuidado espiritual de los marinos, es decir, para los capellanes y directores de la obra «Apostolado del Mar»* (4).—En el *Boletín* del año 1953 (5) dimos cuenta de la Constitución Apostólica «Exsul Familia» de Pio XII, sobre el cuidado espiritual de los emigrantes, que lleva la fecha de 1 de agosto de 1952, cuyo

(4) A. A. S., XLVI (1954), 248-252.
(5) *La C. T.*, 80 (1953), 302-307.

cap. III de la parte normativa se ocupa de los directores y capellanes de los navegantes.

A dicho cap. III de la mencionada Constitución alude la S. Congregación Consistorial en las *normas y facultades,* a las que ahora nos referimos, que por encargo de Su Santidad publicó el 2 de abril de 1954. Damos a continuación un extracto de las mismas.

Después de recordar que por la Constitución «Exsul Familia» quedó establecido un Secretariado General Internacional dentro de dicha S. Congregación, bajo la presidencia del Asesor de la misma, establece que se consideran legítimamente adoptados para el oficio de Capellán o Director—en cada territorio o nación—de la Obra del Apostolado del Mar los sacerdotes que, presentados por sus Ordinarios, hayan sido aprobados y nombrados por un Rescripto peculiar de la S. Congregación Consistorial.

A dichos sacerdotes se les aplica, con las debidas adaptaciones, lo establecido en la Constitución «Exsul Familia» para los Capellanes y los Directores de los navegantes.

Los Capellanes del Apostolado del Mar están obligados —igual que los antedichos—a redactar los libros de bautizados, de confirmados y de difuntos, y a entregarlos al Director para guardarlos en el archivo.

A continuación establece cómo se han de guardar esos libros y se ha de enviar copia de su contenido a la Curia.

Facultades y privilegios de los Capellanes y Directores del Apostolado del Mar mientras ejercen dichos cargos.—Les competen los siguientes:

1.ª Facultad de administrar, a tenor del Decreto de la S. Congregación de Sacramentos *Spiritus Sancti munera,* el sacramento de la Confirmación a los marinos que por enfermedad grave se hallen en peligro de muerte.

2.° Facultad de administrar dicho sacramento durante la navegación a cualquier niño o adulto que haya hecho su primera Comunión en el barco, con tal que no esté presente ningún Obispo en comunión con la Sede Apostólica y se prevea que el confirmando, por razón de su edad o por la ignorancia del idioma o por las circunstancias del lugar, sólo con gran dificultad podrá recibir dicho sacramento en el lugar a donde emi-

gra, observando además todo lo que se debe observar conforme a derecho, especialmente lo relativo al rito que debe practicar el simple sacerdote, señalado en la Instrucción que figura en el Apéndice del Ritual Romano.

3.° Privilegio de altar portátil siempre que haya de celebrarse la Misa para utilidad de los marinos. Podrán hacer uso de semejante privilegio aun en el mar, siempre que observen lo establecido a ese objeto en la Constitución *Exsul Familia*.

4.° Facultad de celebrar la Misa en los barcos, aunque no haya en ellos oratorio legítimamente erigido, en la noche de Navidad, con tal que precedan a su celebración algunas funciones sagradas durante media hora por lo menos, y la Misa no comience antes de las doce y media, removiendo siempre cualquier peligro de irreverencia y cumpliendo los demás requisitos que el derecho prescribe.

5.° Facultad de celebrar Misa en los barcos, aunque no haya en ellos oratorio legítimamente erigido, la última noche de diciembre, todos los años, con facultad para empezar la Misa a media noche, con tal que se celebren funciones sagradas por espacio de cerca dos horas, comprendiendo en ellas el tiempo empleado en decir la Misa, removiendo siempre cualquier peligro de irreverencia y observando todo lo demás que prescribe el derecho.

6.° Privilegio de celebrar una Misa el día de Jueves Santo.

7.° Facultad de celebrar dos o tres Misas los domingos y fiestas de precepto y hasta en los días de labor para utilidad de los marinos, cuando lo requiera la necesidad de atender al bien espiritual de los mismos por la celebración de la Misa.

8.° En cuanto a la celebración de la Misa por la tarde se debe cumplir lo dispuesto en el Decreto de la S. Congregación del Santo Oficio el 31 de mayo de 1953.

9.° Facultad de absolver, cumpliendo lo establecido en el derecho, durante el viaje, a cualesquiera penitentes de la censura en que, a tenor del can. 2350, § 1 del *Códex*, incurren los que procuran el aborto.

10.° Facultad de absolver, mientras dura el viaje, practicando lo que según derecho se debe practicar y los demás requisitos que suele exigir la S. Penitenciaría en tales circunstancias, y en los casos en que, según las normas establecidas

en el can. 2314, § 2 del *Códex* podría el Ordinario absolver a todos los penitentes que por cualquier motivo se encuentran en el barco, de las censuras y penas en que hubieran incurrido por la apostasía, la herejía o el cisma, exceptuados aquellos herejes que de propósito difunden la herejía entre los fieles, ya lo hagan sin que nadie les oiga o advierta, ya con manifestaciones externas en presencia de otros, y pueden también recibir la abjuración de aquéllos hecha legítimamente.

11.° A los Directores nacionales, y sólo a éllos, se les concede facultad para oír las confesiones de cualquier fiel que, en caso de necesidad, acuda a los mismos cerca de las costas de su nación, siempre que tal Director haya sido aprobado para oír confesiones por su Ordinario propio.

12.° Facultad de bendecir las vestiduras sacerdotales, los manteles del altar, corporales, tabernáculos o vasos para conservar la Sagrada Eucaristía y los demás objetos que sirven para el culto divino.

13.° Facultad de bendecir, practicando los ritos que la Iglesia prescribe, con todas las indulgencias que la Santa Sede suele conceder, rosarios, cruces, pequeñas imágenes y medallas, y además de aplicar a los rosarios las indulgencias denominadas de Santa Brígida y de los PP. Crucíferos.

Gracias concedidas en favor de todos los marinos.—Está permitido a los marinos cumplir con el precepto de la comunión pascual durante todo el año.

Los fieles que residen en los barcos, habiendo confesado y comulgado, pueden ganar la indulgencia plenaria del día 2 de agosto cuantas veces visiten piadosamente el Oratorio legítimamente erigido en el barco, donde por indulto apostólico se custodia la Sagrada Eucaristía, y recen devotamente en cada visita seis *Pater, Ave* y *Gloria* a intención del Sumo Pontífice.

Dichos fieles, y bajo las mismas condiciones, pueden lucrar indulgencia plenaria, que se ha de aplicar por los difuntos, el día 2 de noviembre, cuantas veces visiten dicho Oratorio piadosamente y recen devotamente en cada una de las visitas seis *Pater, Ave* y *Gloria* a intención del Sumo Pontífice.

* * *

b) *Normas y facultades para los sacerdotes encargados del cuidado espiritual de los navegantes, es decir, para los cape-*

llanes de los navegantes y directores de dichos capellanes.—Las publicó dicha S. Congregación, por encargo de Pio XII, el 19 de marzo de 1954 (6). Constan de tres apartados. En el primero dice que se consideran legítimamente adoptados para el oficio de capellanes de los navegantes o director de los capellanes aquellos sacerdotes que, cumpliendo las normas establecidas en la Constitución Apostólica *Exsul Familia*—arriba citada—hayan sido nombrados por un rescripto peculiar de la S. Congregación Consistorial.

El delegado para las obras de la emigración que preside a los capellanes, seculares o regulares, de los navegantes y a sus directores, a todos ellos los gobierna y vigila, destina los capellanes a los barcos y les ayuda cuidadosamente, sobre todo por medio del director.

Los sacerdotes capellanes de los navegantes y sus directores deben cumplir religiosamente todo lo que respecto de los mismos dispone la mencionada Constitución.

Para que pueda guardarse la Sagrada Eucaristía en los Oratorios legítimamente erigidos en los barcos, hace falta indulto apostólico, que se debe obtener de la S. Congregación Consistorial.

Para ello habrá de recurrir a la misma el director de los capellanes de los navegantes, con un atestado del Ordinario del lugar, al que corresponde erigir y bendecir el Oratorio, dando fe de que se observan las leyes litúrgicas en dichos Oratorios.

El contenido de los demás apartados es igual que el reproducido arriba en la letra a).

III

SAGRADA CONGREGACION DEL CONCILIO

Carta a los Ordinarios de lugar acerca de las modas inhonestas.—En el *Boletín* publicado en esta Revista el año 1930 (7) dimos cuenta de la *Instrucción* que, por encargo de Pio XI, había promulgado la referida S. Congregación (8) sobre las

(6) A. A. S., XLVI (1954), 415-418.
(7) *La C. T.*, 42 (1930), 364-365.
(8) A. A. S., XXII (1930), 26-28.

modas inhonestas femeninas, dictando múltiples normas para reprimir tales abusos. Mas, a pesar del empeño con que los pastores de almas trabajaron para cumplir lo mandado por la S. Congregación, no han logrado su intento; debido a lo cual se creyó ésta en el deber de intervenir nuevamente, y lo hizo aprovechando la coyuntura de celebrarse el Año Mariano y la fiesta de la Asunción de 1954 (9).

Comienza manifestando la S. Congregación que, si bien las exhortaciones del Sumo Pontífice en su encíclica *Fulgens Corona* promulgando el Año Mariano, habían producido frutos saludables, era de lamentar que no habían logrado todo lo que Su Santidad deseaba en orden a las costumbres públicas y privadas.

En efecto, nadie ignora—prosigue diciendo la S. Congregación—los múltiples espectáculos que se dan, sobre todo en tiempo de verano, los cuales no pueden por menos de ofender la vista y los ánimos de cuantos no hayan echado a la espalda o despreciado completamente las virtudes cristianas y el pudor humano. Es un hecho que no sólo en las playas y demás sitios de veraneo, sino también casi en todas partes, aun por las calles de las ciudades y de los pueblos, en los lugares públicos y privados y no rara vez hasta en las mismas iglesias, se llevan vestidos indignos e inverecundos; lo cual hace que, sobre todo la juventud, que fácilmente se deja arrastrar por el vicio, se encuentre en gravísimo peligro de perder completamente la inocencia, máximo y hermosísimo ornamento del alma y del cuerpo. El adorno de las mujeres, si cabe darle tal nombre, y sus vestidos, si es que pueden llamarse vestidos aquellos en los que no hay nada con que pueda defenderse el cuerpo ni menos el pudor, son a veces de tal hechura que, lejos de contribuir a la defensa del pudor, más bien parecen destinados a fomentar la deshonestidad.

Añádase a eso que cuanto de vicioso y deshonesto se hace y manifiesta en privado y en público, los diarios, revistas y folletos de todas clases lo relatan descaradamente, y los cines se encargan de representarlo ante nutridas concurrencias, viniendo a resultar que no sólo la débil e incauta juventud, sino hasta la misma edad provecta se siente impresionada con tan

(9) A. A. S., XLVI (1954), 458-461.

perjudiciales atractivos. Cuán graves daños se originen de ahí y cuántos peligros amenacen a las costumbres, a cualquiera se le alcanza. Es, por tanto, necesario recomendar a todos la hermosura de la honestidad, reprimir y prohibir en lo posible los incentivos del vicio y emplear el debido rigor para que todos vuelvan a las sanas costumbres...

Como a todos es notorio, se trata de un asunto gravísimo, íntimamente relacionado no ya sólo con la salud corporal, mas también con el vigor y progreso de la sociedad humana. Muy acertado estuvo el poeta ENNIO al afirmar que «es un comienzo de infamia el que los ciudadanos anden desnudos»; por donde, como fácilmente se echa de ver, este negocio no sólo pertenece a la Iglesia, sino también a los encargados de gobernar la sociedad civil, toda vez que éstos deben procurar que no se debiliten las fuerzas corporales ni la virtud desfallezca.

Pero a los Obispos, que «han sido puestos por el Espíritu Santo para regir la Iglesia de Dios», les toca principalmente ocuparse con toda solicitud de este negocio, valiéndose de todos los medios conducentes para defender el pudor y promover con sumo ahinco la mejora de las costumbres cristianas. «Y pues todos, como observa TERTULIANO, somos templos de Dios, por la infusión y consagración del Espíritu Santo, el portero y defensor de este templo es la honestidad, la cual debe impedir que se introduzca en él cosa alguna inmunda ni profana, a fin de que Dios, que en él mora, no se vea precisado a retirarse de la mansión coinquinada». Ahora bien, como todos fácilmente comprenden, por la forma de vestir que actualmente usan sobre todo las mujeres y las jóvenes, se lesiona gravemente la vergüenza, la cual, según dice SAN AMBROSIO, «es compañera de la honestidad, y con su ayuda la castidad tiene mejor defensa». Es, por tanto, de absoluta necesidad amonestar y exhortar a todas las clases sociales, especialmente a los jóvenes, de la manera que parezca más adecuada, de suerte que eviten los peligros de tales daños, los cuales, por su total oposición a las virtudes cristianas y cívicas, pueden ocasionarles grave riesgo. «Qué hermosa es la vergüenza y qué perla tan brillante de las costumbres», como dice SAN BERNARDO. Por consiguiente, debe procurarse que no sufra lesiones ni se manche con los alhagos y seducciones de los vicios provenientes de las modas indecoro-

sas y de las demás prácticas arriba consignadas, que todos los buenos católicos no pueden por menos de lamentar.

El Sumo Pontífice ansía grandemente—termina diciendo la S. Congregación—que los Obispos tomen este asunto con el máximo interés y muevan cuantos resortes puedan contribuir al remedio de tal plaga; asimismo que sigan su ejemplo y bajo su dirección trabajen el resto del clero, los padres y madres de familia y cuantos militan en las filas de la Acción Católica, para lograr el deseado intento.

IV

SAGRADA PENITENCIARIA

Nuevas indulgencias por el rezo del Rosario en familia (10). Además de la concesión anteriormente hecha—que figura en el n.° 395, b) del *Enchiridion Indulgentiarum, ed.* 1952—en cuya virtud se puede ganar una vez cada día indulgencia de diez años, y dos veces al mes indulgencia plenaria por rezar el Rosario en familia, en la audiencia concedida el 11 de octubre de 1954 al Cardenal Penitenciario Mayor, Su Santidad, aceptando benignamente las preces elevadas por varios Obispos, «ut domesticus convictus inviolata fide eniteat», de la encíclica *Fulgens Corona,* se dignó conceder en favor de los fieles que recen una tercera parte del Rosario en familia todos los días durante la semana, pueden lucrar indulgencia plenaria todos los sábados y además otros dos días en la semana, y por añadidura, en cada una de las fiestas de la Stma. Virgen que figuran en el calendario universal, a condición de confesar y comulgar.

Dichas fiestas son: la Inmaculada Concepción, Purificación, Aparición en Lourdes, Anunciación, los Siete Dolores (el viernes anterior al Domingo de Pasión), Visitación, Nuestra Señora del Carmen, Nuestra Señora de las Nieves, Asunción, Corazón Inmaculado de María, su Natividad, su Santísimo Nombre, Siete Dolores (el 15 de septiembre), Nuestra Señora de la Merced, Santísimo Rosario, Maternidad, Presentación.

(10) A. A. S., XLVI (1954), 552.

V

SECRETARIA DE ESTADO

En la audiencia concedida por Pio XII, el 16 de diciembre de 1954, al Sustituto de dicha Secretaría, Monseñor A. Dell' Acqua, Su Santidad se dignó aprobar el Estatuto de la Comisión Pontificia para la Cinematografía, la Radio y la Televisión (11).

Dicho Estatuto consta de ocho artículos, a saber:

Art. 1. Queda instituída la Comisión Pontificia para la Cinematografía, la Radio y la Televisión.

Art. 2. Esta Comisión es el Organo de la Santa Sede para el estudio de los problemas del cine, de la radio y televisión, relacionados con la fe y con la moral.

Art. 3. Esta Comisión tiene las funciones siguientes:, seguir las orientaciones doctrinales y las actitudes prácticas de la producción filmística y de las transmisiones radiofónicas y televisivas, dirigir las actividades de los católicos y promover la actuación de las normas directivas emanadas de la autoridad eclesiástica suprema.

Art. 4. Dicha Comisión está a disposición de los SS. Dicasterios y Oficios de la Santa Sede, y de los Excelentísimos Ordinarios, para las informaciones y el estudio de las cuestiones que le propongan.

Art. 5. Al objeto de favorecer las producciones y emisiones en conformidad con el espíritu cristiano y de preservar a los fieles de aquellas que sean moralmente negativas, la Pontificia Comisión para la Cinematografía, la Radio y la Televisión mantiene contacto con los Centros Católicos Cinematográficos, Radiofónicos y Televisivos nacionales y con las respectivas Organizaciones Internacionales (O. C. I. C., UNDA), con canje de informaciones, colaborando y valorizando su actividad.

Art. 6. Dicha Comisión se abstiene normalmente de publicar juicios favorables o negativos acerca de las películas o de las trasmisiones radiofónicas o televisivas, remitiéndose, conforme al espíritu de las normas emanadas al efecto de la

(11) A. A. S., XLVI (1954), 783-784.

Santa Sede, a los respectivos Centros nacionales establecidos por la sagrada Jerarquía en cada país.

Art. 7. La Pontificia Comisión para la Cinematografía, la Radio y la Televisión es de nombramiento de la Santa Sede y consta de los miembros siguientes:

1) El Presidente, que dura en el cargo seis años.

2) El Consejo de la Presidencia, del cual forman parte:

a) Miembros «ipso iure»: los Asesores de las SS. Congregaciones del S. Oficio, de la Consistorial y de la Iglesia Oriental; los Secretarios de las SS. Congregaciones del Concilio, de Religiosos, de Propaganda Fide, de Seminarios y Universidades y el Sustituto de la Secretaría de Estado.

b) Cuatro miembros, como máximo, de libre elección de la Santa Sede.

3) El Comité Ejecutivo, formado por el Presidente de la Comisión, un Secretario Ejecutivo; tres o más Consultores, entre los cuales se cuenta «de iure» el Director de la Radio Vaticana; un Colegio de Prácticos con tres Secciones: cinematográfica, radiofónica y televisiva.

Los miembros del Comité Ejecutivo permanecen en el cargo cuatro años.

Art. 8. Dicha Comisión tiene su sede en la Ciudad del Vaticano.

DISPOSICION FINAL

Con la publicación del presente Estatuto en «Acta Apostolicae Sedis», la referida Comisión entra a formar parte de la Comisión Pontificia para la Cinematografía.

Se publicó en el penúltimo fascículo del año 1954, pp. 783-784.

FR. SABINO ALONSO, O. P.

COMENTARIOS

El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos Cristologías. Por Bartolomé M.ª Xiberta, O. C. Herder, 1954. En octavo, pp. 172.

Se divide en dos partes. En la primera, expone el P. Xiberta, de modo sintético y objetivo, la controversia moderna que acerca de esta cuestión existe (pp. 9-82). En la segunda, hace algunas observaciones doctrinales con vistas a la solución del problema (pp. 85-156).

La unidad personal ontológica de Jesucristo es una verdad fundamental de fe, en la que todos los autores están conformes. ¿Existe también en El unidad personal *psicológica* de conciencia y operación? En otros términos, ¿existe en Jesucristo un solo Yo ontológico y psicológico, o hay más bien un Yo ontológico y dos psicológicos? ¿Puede la conciencia humana de Jesucristo percibir la persona divina? ¿Influye ésta activamente en la naturaleza humana? De la diversa respuesta que se dé a estas preguntas resultan dos Cristologías diferentes, una que establece un solo Yo en Jesucristo, tanto ontológico como psicológico, y otra que, al lado de la unidad personal ontológica, propugna la dualidad psicológica de Jesucristo. El P. Xiberta, con muy buen acuerdo, es acérrimo defensor de la primera. Pero en el procedimiento empleado tal vez no ande por camino recto.

Comienza diciendo «que nuestras controversias cristológicas se desenvuelven prevalentemente como derivación de las disputas medievales acerca del constitutivo del supósito. Ahora bien, estas disputas fueron entabladas a vista de teorías meramente

escolásticas *y no en busca de una adecuada expresión del dogma o de premisas que sirvieran para establecer conclusiones de índole dogmática*» (pg. 99). Por eso mismo a él no le satisface ninguna de las soluciones que se han dado al problema cristológico actual.

Nos parece que esto constituye una grave injuria a los diferentes sistemas teológicos. Porque si ellos, en sus diferentes conceptos de la persona, no se preocupaban de encontrar una adecuada expresión del gran dogma cristológico, ¿qué concepto podían tener de la teología? En vez de establecer un criterio discretivo de las diversas soluciones, según las consecuencias lógicas a que conducen, el P. Xiberta juzga más oportuno suprimirlas todas de un plumazo, relegándolas a la región de las entelequias. Por muy expeditivo que sea este procedimiento no parece, sin embargo, el más científico, ni tampoco el más teológico. Porque, en fin de cuentas, ¿de qué criterio nos debemos servir para juzgar esta cuestión?

Todavía es más grave que el P. Xiberta no acuse recibo en su obra nada más que de dos explicaciones de la unión hipostática: la que la hace consistir en una relación, y la que la coloca en la unidad del *esse* con el Verbo divino, ambas totalmente fuera del verdadero pensamiento tomista.

La refutación que hace de la segunda en la nota de la página 138 es del todo inocua. Mucho más grave es lo que constantemente afirma Santo Tomás, el cual dice que el *esse* no es elemento *personal* en Dios, sino *esencial* (Cfr. I. Sent., d. 25, q. 1, a. 1, c. et ad 1 um; Quodl. 12, a. 1; I, 28, 2; De Pot., q. 9, a. 5 ad 19 m et passim). Por eso afirma en De Verit., q. 1, a. 5 ad 19 m: «Quamvis in divinis ponantur plures personae vel proprietates, non tamen ibi ponitur nisi unum esse, *quia esse in divinis nonnisi essentialiter dicitur*». Para que la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino sea verdaderamente personal, tiene que realizarse en lo personal del Verbo, no en lo esencial de Dios. La unidad de existencia de la naturaleza humana con el Verbo divino es una *consecuencia* de la unión hipostática, no su esencia. Y entre las consecuencias de ella, y como consecuencia de la misma, la establece Sto. Tomás en la cuestión 17, a. 2 de la III P., donde a partir de la cuestión 16 trata de «his quae *consequuntur* unionem». No se ex-

plica que tomistas de nota hayan pretendido hacer consistir la esencia de la unión hipostática, según Santo Tomás, en la unidad de *esse* en Cristo.

Una vez rechazadas todas las soluciones al problema cristológico actual, propone el P. Xiberta otra distinta, que no está calcada en ninguna concepción sistemática de la persona, en la que cree quedan orillados todos los inconvenientes de aquélla, y allanadas todas las dificultades para explicar la unidad psicológica de Cristo. Esta solución consiste en decir que la unión hipostática es una *posesión ontológica integral de la humanidad de Cristo por el Verbo divino* (pgs. 131-160).

Preguntamos ahora: ¿Esa posesión ontológica integral de la humanidad, es lo mismo que la pura terminación de la naturaleza humana por la persona del Verbo divino? En este caso la concepción de la unión personal del P. Xiberta coincidiría exactamente con la de Santo Tomás. Pero no parece que sea ésta la idea del autor, porque la pura terminación del Verbo excluye toda actividad del mismo, como persona distinta, en la naturaleza humana, y el P. Xiberta no concibe la unión hipostática sin algún influjo activo del Verbo divino, como persona distinta, en la naturaleza humana, que permita la explicación de la unidad psicológica de Cristo. Este influjo estaría bien significado, según el mismo P. Xiberta, por las palabras de «comunicación» y «participación» (p. 114, en nota).

Según él, en las operaciones de Dios *ad extra* no es sólo la esencia divina la que obra, sino también las *personas distintas*. Y como la Encarnación es solamente del Verbo, la comunicación de la virtud divina, que por medio de El se transmitiría a la naturaleza humana, y que «dimana *inseparablemente* de las tres» Personas, de tal modo sublimaría aquélla que no podría tener conciencia de sí misma sin percibir al mismo tiempo la persona divina a la cual estaba unida, explicándose así fácilmente la unidad psicológica de Jesucristo. Por eso dice que «las obras divinas ad extra son comunes a las tres Personas en virtud de su circumincesión y, por tanto, sin dejar de reflejar el misterio de la vida *ad intra*» (p. 114). Con lo cual «ya no se ve la necesidad de reducir a meras apropiaciones los incontables textos de la Escritura y de la Tradición» (p. 115).

Son demasiado graves las afirmaciones del P. Xiberta para que puedan ser admitidas en sana teología. Nos limitaremos a recordar aquí la doctrina, diametralmente opuesta, de Santo Tomás.

Para el Angélico Doctor, el principio «quod» y «quo» de todas las operaciones de Dios ad extra, es la esencia divina y no las personas. «*Natura* divina est illud, *quo* Deus agit, *et ipse Deus agens*» (III, 3, 2 ad 3 m.) «Creare convenit Deo secundum suum esse, quod est eius essentia» (I, 45, 6). De donde concluye el Angélico Doctor que, «possumus dicere quod creatura est *ex Deo essentia*» (I, 41, 3 ad 2 m.).

A las Personas divinas convienen las operaciones de Dios ad extra, no como distintas, sino *en cuanto idénticas* con la divina esencia. «Creare est actus trium personarum, *non secundum quod distinctae sunt*, sed secundum quod uniuntur in essentia; quia etiam *per intellectum remota distinctione personarum*, adhuc remanebit creatio. Et ideo dicimus, quod Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, sunt *unus creator*» (I Sent., d. 11, q. 1, a. 4 ad 2 m.) Como si temiera Santo Tomás que esto pudiera todavía dar lugar a confusión, no se cansa de repetir que, en las operaciones de Dios ad extra, las divinas Personas no obran como distintas, sino tan sólo en cuanto son una misma cosa con la esencia. «Non autem creatura procedit a tribus personis, *ut sunt personae distinctae*, sed ut sunt *unum in essentia*» (I, 36, 4 ad 7). De donde se sigue que la creación, y de igual manera toda obra de Dios ad extra, «*est opus suppositi indistincti*, prout essentia significat id quod est, ut hoc nomine Deus» (I Sent., d. 29, q. 1, a. 4, ad 2 m.).

Precisamente aquí estriba la distinción fundamental entre las operaciones de Dios ad extra, o actos esenciales, y los nocionales, los cuales son de las Personas distintas «ut quod», y no de la esencia. Esta diferencia ya la hizo resaltar Santo Tomás desde el I Sent., d. 5, q. 1, a. 1. Y así podemos decir «quod essentia divina creat, et gubernat, et huiusmodi», pero no que la esencia divina engendra, espira, ni procede (ibid.).

Ni la virtud operativa «dimana» de las Personas, como dice el P. Xiberta en la nota de la pág. 114, sino de la esencia. «Potentia *radicatur in essentia*», dice Santo Tomás (I Sent. d, 20, q. 1, a. 2), y por eso mismo «virtus creativa Dei, est communis

toti Trinitati: unde *pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum*» (I, 32, 1). A las Personas les conviene la misma virtud operativa en cuanto idénticas con la divina esencia, y por tanto no como distintas, ni en virtud de su circumincesión, la cual denota la íntima compenetración y mutua existencia de unas Personas en otras, en medio de su real distinción, sin que entre ellas exista separación, ni tampoco confusión. Santo Tomás señala también la razón profunda de por qué a las Personas, como distintas, no les convenga ninguna operación ad extra, cuando escribe: «*Propria* personarum sunt relationes, *quibus personae non ad creaturas, sed ad invicem referuntur*» (De Verit., q. 10, a. 13).

Por eso tenemos que rechazar vehementemente lo que el P. Xiberta escribe en la pág. 114, a saber, que en las obras de Dios ad extra se refleja el misterio de su vida *ad intra*, por juzgarlo totalmente opuesto a la indemostrabilidad del misterio de la Trinidad, aun después de su revelación por Dios.

De muy diferente manera escribe el mismo Santo Tomás en la q. 32, art. 1 de la I P.: «Ostensum est supra, quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest, nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitione *sicut effectus in causam*. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est, secundum quod est omnium entium principium: et hoc fundamento usi sumus supra in consideratione Dei (q. 12, a. 12). Virtus autem creativa Dei, est communis toti Trinitati: *unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum*. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea, *quae pertinent ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum*». Mas si las Personas divinas obraran ad extra como distintas, y en sus efectos se reflejara, por tanto, el misterio de la vida de Dios *ad intra*, igualmente podríamos conocer también la existencia del misterio de la Trinidad.

Toda la cuestión de las apropiaciones divinas, por lo que mira a la acción de Dios en las creaturas, está fundada en el mismo principio de la unidad de operación ad extra de las Personas. Modificado este principio por el P. Xiberta, en el sentido de que en las operaciones ad extra no es solamente la esencia divina la que obra, sino también las Personas distintas, ya no

cree se deban «reducir a meras apropiaciones los incontables textos de la Escritura y de la Tradición» (p. 115).

Como no podía menos de suceder, también aquí Santo Tomás está en abierta oposición con el P. Xiberta. «Licet Trinitas personarum demonstratione probari non possit, ut supra dictum est, *convenit* tamen, ut per aliqua magis manifesta declarentur. *Essentialia vero attributa* sunt nobis magis manifesta secundum rationem, quam *propria* personarum. Quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, *possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatum,* ut supra dictum est. Sicut igitur similitudine vestigii, vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis. *Et haec manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur*» (I, 39, 7).

En la respuesta ad 1 m. advierte el Doctor Angélico que nunca se han de tomar como propias de las Personas las cosas apropiadas, y lo que es más, que de la apropiación a las personas *se han de excluir la esencia divina y la operación ad extra,* por convenir de manera *totalmente* idéntica a las tres. (Ibid., art. 8), lo cual impide el concepto de mayor semejanza con lo propio de cada una de ellas. Y en este mismo artículo expone a continuación, con gran finura de análisis y delicados matices de pensamiento, diversas apropiaciones de los Santos Padres, así como también en otras muchas partes. La oposición no puede ser más radical.

Con mucha razón el P. Xiberta reprocha frecuentemente a muchos teólogos actuales no considerar la naturaleza humana de Cristo nada más que de un modo puramente natural, siendo así que esta naturaleza tenía en Cristo una cuádruple sublimación sobrenatural. En primer lugar, la sustancial de la unión personal con el Verbo divino. Al decir del Cardenal Cayetano, esta sublimación es la mayor de cuantas Dios puede hacer a la creatura (In III, 1, 1, n. VII). En virtud de ella, el único sujeto real y verdadero en Jesucristo de todos los actos de la naturaleza humana, es la misma persona del Verbo divino. Decir lo contrario sería puro nestorianismo. Cuando se habla de sujeto de atribución, se expresa una atribución real y verdadera, la misma que tienen los actos de una persona humana respecto

de la misma, y no una atribución puramente conceptual en cuanto a la consideración de nuestra mente. De manera que la misma persona del Verbo divino es, en Jesucristo, la que siente, entiende, quiere, padece, muere, y no la naturaleza humana ni otra persona cualquiera.

Para esto es imprescindible que la unión hipostática haya sido hecha en lo *personal* del Verbo y no en una mera relación, ni tampoco en la unidad con ningún elemento esencial. Santo Tomás concebía tan íntima y profunda la unión personal de la naturaleza humana con la persona del Verbo divino, que para él Jesucristo, en cuanto hombre, era también hijo natural de Dios, negándose fuertemente a admitir en El una filiación adoptiva al lado de la natural, ni tan siquiera una relación real de filiación respecto de su Madre, según la naturaleza humana (III, qq. 23, y 35, art. 5).

Además de la sublimación personal sustancial, existía en Jesucristo otra sobrenatural accidental, que deificaba su naturaleza humana en sí misma y en todas sus actividades y manifestaciones, por la efusión de la gracia en su alma en grado inaumentable, según algunos teólogos de potentia Dei absoluta, y según todos de potentia Dei ordinata, la cual le confería desde el primer instante de su concepción la visión beatífica. La misma persona divina del Verbo que, en cuanto Dios, tenía conciencia de su naturaleza divina, y de ser al mismo tiempo hombre, por razón de la visión beatífica tenía también *conciencia humana* de su persona divina y de su divinidad. Dos conciencias distintas de una misma persona, por razón de las dos naturalezas distintas, hipostáticamente unidas en ella. Lejos de incluir esto algún inconveniente, es, por el contrario, una consecuencia lógica de la misma unión hipostática, puesto que una y otra tienen el mismo sujeto, o principium «quod», aunque de modo distinto, siendo diverso el principio «quo» de ambas, que son las dos naturalezas distintas. El absurdo estaría solamente en la identificación de estas dos conciencias y del principium «quo» de las mismas. De esta manera la unidad ontológica y psicológica de Cristo, supuesta siempre la unión personal, es cosa clara y hasta sencilla con aquel grado de claridad que tienen las propiedades y consecuencias necesarias de un misterio (III, 7, 34).

Al lado de esta sublimación sobrenatural accidental de la naturaleza humana de Jesucristo por medio de la gracia, existía paralelamente en El otra de conocimiento. Ciencia beata, ciencia infusa... Ambas de un mismo sujeto o de una misma persona, por razón de principios «quo» distintos, de manera análoga a la existencia en cada uno de nosotros de conocimientos específicamente diversos. Estas ciencias distintas estaban ordenadas a poner en el alma humana de Jesucristo toda la plenitud de perfección en el conocimiento que la dignidad de la unión hipostática requería, según los diferentes estados en que puede considerarse el alma humana.

No deja de ser bien notable lo que Santo Tomás enseña acerca de la perfección de estas ciencias en Cristo. De la ciencia beata dice que, «sicut non potest esse maius gratia, quam gratia Christi per respectum ad unionem hypostaticam, idem etiam dicendum est de perfectione divinae visionis» (III, 10, 4 ad 3 m.). Y respecto de la infusa: «Est autem considerandum, quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, considératur duplex potentia pasiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale: et haec consuevit vocari potentia oboedientiae in creatura. Utraque autem potentia animae Christi fuit reducta in actum secundum hanc scientiam divinitus inditam. *Et ideo secundum eam anima Christi primo quidem cognovit, quaecumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis,* sicut sunt, quaecumque pertinent ad scientias humanas, *secundo vero, per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa, quae per revelationem divinam hominibus innotescunt, sive pertineant ad donum sapientiae, sive ad donum prophetiae, sive ad quodcumque donum Spiritus Sancti*» (III, 11, 1). Y por tanto, la unión hipostática.

Sin duda que la conciencia humana de Jesucristo le daba testimonio de todas las cosas que conocía por medio de estas dos ciencias, las cuales le fueron conferidas desde el primer instante de su concepción (III, qq. 9 y 34, art. 4). Sin embargo, por medio de éstas no tenía conciencia de su persona divina de la misma manera, ni con igual perfección, sino por la cien-

cia beata de un modo intuitivo y experimental, como de cosa realmente presente, y por la infusa de un modo intelectual abstractivo.

Juntamente con la sublimación de gracia y de conocimiento, tenía la naturaleza humana de Jesucristo otra de virtud operativa, como instrumento de la divinidad, en la producción de todos los efectos de orden sobrenatural y milagroso, en orden al fin de la Encarnación (III, 14). A ella se le comunicaba continuamente, y de un modo eminente y universal, una participación de la virtud divina, por medio de la cual todos aquellos efectos se producían, tanto en la realización del gran misterio de nuestra redención, como después en la participación de sus efectos en nosotros. La humanidad de Cristo era verdaderamente la de una persona divina, y no se puede menos de admirar la solicitud y el cuidado que tuvieron siempre los grandes teólogos de colocar en ella toda la perfección que la misma dignidad y elevación de la unión hipostática requerían, lo cual hace que resalten más el descuido y negligencia que en esto tienen algunos teólogos modernos.

Esta virtud divina que obraba en la humanidad de Jesucristo era una participación de la virtud de la deidad, común a todas las personas divinas, en cuanto idénticas con la divina esencia y no de alguna persona en particular. Y así, las operaciones divinas ni siquiera pertenecían a la persona del Verbo «ut quod», sino a la misma naturaleza divina y a las Personas sólo en cuanto idénticas con ella. En cambio, las teándricas eran de la Persona del Verbo encarnado «ut quod» y «ut quo», de la naturaleza divina e instrumentalmente de la humana (III, 19, a. 1, 2). Y todas las operaciones humanas de la Persona del Verbo «ut quod», y de la naturaleza humana «ut quo» (ibidem, a. 3). Santo Tomás advierte en este mismo lugar que las operaciones humanas de Jesucristo eran en El más humanas que en nosotros, en cuanto que todas fueron admitidas y aceptadas por su razón y voluntad humanas.

Por lo dicho claramente se ve, que la comunicación y participación divina en la humanidad de Jesucristo, no puede servir de medio para que la conciencia humana de éste perciba la persona divina, ya que la virtud divina es de la divina esencia «ut quod» y «ut quo», y a las Personas pertenece solamente en

cuanto *idénticas* con la esencia, y no como distintas. Pues la distinción de las distintas operaciones de Jesucristo se toma del «principium activum» de las mismas (III, 19, 2 ad 2), y en Jesucristo no hay ninguna operación cuyo principio activo sea la Persona del Verbo.

Todo esto lo sintetiza Santo Tomás en una frase, que expresa admirablemente todo cuanto llevamos dicho sobre este particular: «Christus secundum quod homo, non est principium sanctificans simpliciter, *sed Deus Trinitas*; est autem principium sanctificans in quantum homo per modum satisfacientis pro peccato» (III Sent., d. 3, q. 5, a. 3 ad 2 m.).

Una de las cosas más hermosas de considerar en el tratado de Verbo Incarnato es que toda esa sublimación tan extraordinaria de la naturaleza humana de Jesucristo: la gracia personal, que la hace una con el Verbo en la misma subsistencia relativa y existencia del mismo; la deificación accidental por la gracia habitual plenísima, hasta llegar a la visión beatífica en el grado más eminente, desde el primer instante de su concepción; el conocimiento de las ciencias beata e infusa según todos los modos de perfectabilidad del entendimiento humano, que asemeja al Hombre-Cristo, y casi lo equipara con el mismo Dios en la ciencia de visión; y por último la comunicación de la virtud divina operativa como instrumento de la divinidad para la realización en el mundo de todos los efectos sobrenaturales y milagrosos, en orden al fin de la Encarnación, juntamente con todas las gracias gratis dadas, todo esto es *natural* en Jesucristo, y por tanto todo este cúmulo de dones inestimables lo poseyó la naturaleza humana de Jesucristo desde que comenzó a ser.

Lo cual no quiere decir que fluyeran del fondo de ella, lo que sería un absurdo muy grande, sino que no se dió ningún instante de tiempo en que no estuviera adornada de todos estos dones. Santo Tomás enseña que la misma gracia de unión fué *natural* a Jesucristo, «quia ordinatur ad unionem in personam divinam, secundum quod ille homo dicitur *naturalis Filius* Patris» (III Sent., d. 4, q. 3, a. 2). Y la gracia habitual, juntamente con los demás dones de conocimiento y virtud operativa, como propiedades *naturales* de la unión hipostática, en cuanto exigidos por ella (ibidem), o disposiciones que *naturalmente*

acompañan a la forma (III Sent., d. 2, q. 2, a. 2), o también en cuanto causados en la humanidad de Jesucristo «*a natura divina*, non autem ab humana» (III Sent., d. 4, q. 3, a. 2; III, 2, 12).

Sin embargo al P. Xiberta no satisface esto, que tampoco le da especial relieve, contentándose con indicarlo de una manera general, y nos ofrece una nueva concepción de la unión hipostática con vistas a una solución más fácil del problema de la unidad psicológica de Jesucristo. Según él, la unión hipostática consiste en una «posesión ontológica integral» de la humanidad de Jesucristo por el Verbo divino, con influjo activo de Este sobre aquélla. Al teólogo carmelitano le repugna grandemente la concepción de una unión estática, contrapuesta a dinámica, de la Persona del Verbo con la naturaleza humana, para la cual tiene los más duros adjetivos de «superficial», intolerable», «infantil» y de «fruto de la imaginación» (pp. 114, 115). En consecuencia, reclama para la Persona del Verbo una verdadera causalidad activa sobre la humanidad de Jesucristo, distinta de la eficiente, que se traduciría con exactitud por las palabras de «comunicación y participación» (p. 114, nota).

La posición contraria tiene en su favor, dice él, «una verdad definitivamente adquirida» (p. 114), a saber, que «todas las obras divinas ad extra son comunes a las tres Personas» (pp. 113, 114). Pero esto no quiere decir que «Dios obra ad extra como si no fuese trino», pues aquella verdad «se salva igualmente afirmando que las obras divinas ad extra son comunes a las tres Personas en virtud de su circumincesión y, por tanto, sin dejar de reflejar el misterio de la vida *ad intra*» (p. 114). Y así «resulta sumamente fácil concebir una persona distinta *comunicando* la virtud divina que dimana *inseparablemente* de las tres. El concepto de comunicación se adapta a una persona distinta tan bien como el concepto de unión» (p. 114, en nota).

¿Qué decir de esta nueva concepción de la unión hipostática que el P. Xiberta nos propone para resolver el problema actual cristológico?

Al decir que se trata de una concepción *nueva* de la unión hipostática, nos parece que ya está dicho bastante, pues la historia nos enseña que las nuevas teorías, en cuestiones fun-

damentales, excogitadas con miras solamente a la solución de una dificultad o de un punto particular, sin atender al central de la cuestión, nunca han dado buen resultado. Y por esto no nos recriminará el P. Xiberta, si lo primero que le decimos es que su concepción está fuera, por no decir en oposición, del pensamiento tradicional teológico, que explica la unión hipostática por una pura terminación de la naturaleza humana por la Persona del Verbo divino, sin ninguna causalidad activa de la Persona del Verbo sobre la naturaleza. No nos explicamos cómo el P. Xiberta se ha atrevido a romper este molde, muchas veces secular, y menos por el motivo que le ha movido.

Por otra parte, esta nueva concepción se nos ofrece sin necesidad ni urgencia alguna de ella. Pues lo indicado anteriormente acerca de la sublimación de la naturaleza humana de Jesucristo por la unión hipostática hacer ver, de una manera suficiente, que Aquél podía tener, por la ciencia infusa y beata, conciencia humana de su Persona divina. Y para hacer ver la unidad psicológica de la Persona divina en Jesucristo, basta con proyectar las dos conciencias en la unidad de persona, sin necesidad de remover los fundamentos teológicos de la unión hipostática. Porque desde el punto de vista personal, tan *realmente* pertenecía a Jesucristo la conciencia humana, como la divina. Y lo que se dice de la conciencia, hay que afirmarlo también de las dos voluntades.

Ciertamente que la conciencia humana se distinguía de la divina, y la voluntad humana de la divina, como se distinguía también la naturaleza humana de la divina. Pero en Jesucristo todas estas cosas tenían una *unidad real personal,* no esencial, y por eso una misma persona, un mismo Yo tenía en El conciencia de sí mismo por la conciencia divina y por la conciencia humana, con actos naturalmente distintos. Por eso en Jesucristo no hay más que un Yo divino con actos divinos y humanos, y divino-humanos.

Dada la unidad personal de las dos naturalezas, nada puede tener esto de particular, y lo verdaderamente absurdo sería que esto no sucediera. Por consiguiente, la conciencia divina y humana tienen en Jesucristo una unidad psicológica *real personal,* no esencial, las cuales proceden de dos principios «quo» distintos, siendo una misma la persona que realmente tiene esas dos

conciencias. Y así como uno mismo es en Jesucristo el que nació ab aeterno del Padre, y en el tiempo de la Virgen María, el que es Dios y hombre, y al mismo tiempo impasible y mortal, así también el que tiene de sí mismo conciencia divina y humana. La fórmula de la existencia en Jesucristo de dos Yo psicológicos, o de uno ontológico y otro psicológico, es de sabor marcadamente nestoriano.

Para ver esta unidad psicológica de Jesucristo con claridad, bastaría insistir mucho más en la unidad personal de Cristo, y no hacer tanto hincapié en la distinción de las conciencias. En el fondo, es el mismo fenómeno que se produjo en las Escuelas de Antioquía y Alejandría, antes de la definición de la unidad personal de Jesucristo.

Otro tanto hay que decir también por lo que mira a las dos voluntades de Cristo y a la autonomía de su voluntad humana. «Voluntas humana Christi, dice Santo Tomás, habuit quemdam determinatum modum ex eo, quod fuit *in hypostasi divina*, ut scilicet moveretur semper secundum nutum divinae voluntatis» (III, 18, 1 ad 4 m.).

Si prescindimos de la unidad personal de las dos naturalezas en Jesucristo, o no le prestamos la sufiiciente atención, Jesucristo sería para nosotros un ser completamente ininteligible y hasta contradictorio. Pero si nos fijamos sobre todo en la unidad de persona, en medio de la distinción perfecta de las dos naturalezas, entonces todo se vuelve luz y claridad, sin que por eso desaparezca el gran misterio de la unión hipostática, ni mucho menos. Nunca debieran olvidarse en esta cuestión aquellas palabras de Santo Tomás, dichas a otro propósito, y que muy bien podemos aplicar al nuestro: «*Operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam, et naturam, a qua operatio speciem recipit: et ideo a diversitate formarum, seu naturarum est diversa species operationum; sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum, quantum ad operationem speciei*: sicut ignis habet duas operationes specie differentes, scilicet illuminare, et calefacere secundum differentiam lucis, et caloris; et tamen est una numero illuminatio ignis semel illuminantis. *Et similiter in Christo oportet quod sint duae operationes specie differentes secundum eius duas naturas*:

quaelibet tamen operationum est una numero in Christo semel facta; sicut una ambulatio, et una sanatio» (III, 19, 1 ad 3 m.).

Si ahora tenemos en cuenta que el Yo es un pronombre personal, que supone por la persona, la conclusión es evidente: en Jesucristo no hay más que un solo Yo ontológico y psicológico, con dos conciencias diferentes. No es la naturaleza humana la que tiene conciencia de sí misma y de la Persona del Verbo, sino la misma *única* Persona del Verbo por medio de la conciencia divina y humana. La identidad del Yo ontológico de Cristo con el psicológico es una consecuencia necesaria e inmediata de la unidad de Persona, y de que el principio «quod» de las operaciones es la persona, y no la naturaleza, que sólo es principio de la distinción de aquéllas, como ya quedó firmemente establecido en las luchas contra el monotelismo y el monenergetismo.

Pero es que, además, la concepción del P. Xiberta acerca de la unión hipostática, es inadmisible por donde quiera que la miremos.

De estas dos premisas: 1.ª, que «las obras divinas ad extra son comunes a las tres Personas en virtud de su circumincesión; y 2.ª, que «el concepto de comunicación se adapta a una persona distinta tan bien como el concepto de unión» (p. 114 y nota), deduce que la unión consiste en una «posesión ontológica integral» de la humanidad de Jesucristo por la Persona del Verbo, ya que ésta comunicó e hizo participar en aquélla toda la sublimación sobrenatural de que antes hablábamos. De donde se infiere que la conciencia humana de Jesucristo no podía por menos de percibir la Persona del Verbo al tener conocimiento de su naturaleza humana, en la que tan profundamente se «refleja» la Persona divina del Verbo. Vayamos por partes.

Nadie duda de que las obras de Dios ad extra son comunes a las divinas Personas. Pero también es innegable que esto puede convenirles de dos maneras, por cierto muy distintas: en cuanto *idénticas* con la esencia divina, o como distintas entre sí. Ahora bien, es tradicional en teología que, «ut quo», sólo puede convenirles esto en cuanto *idénticas* con la divina esencia, y no como distintas entre sí. El razonamiento es doble y sumamente sencillo en ambos casos. El principio «quo» de la operación es la virtud operativa, la cual proviene de la forma

o de la esencia. Luego las personas en tanto tienen virtud de obrar, «ut quo», en cuanto se identifican con la esencia, no como distintas entre sí. Porque las relaciones, las cuales constituyen y distinguen las personas, como distintas de la esencia no son «aliquid», sino tan sólo «ad aliquid». Por eso Santo Tomás no se cansa de repetir que a las Personas les convienen las operaciones de Dios ad extra sólo en cuanto idénticas con la divina esencia, como aparece claro en los textos citados al principio. Y como la esencia divina es también por sí misma principio «quod» de todas las operaciones ad extra, porque la virtud divina que se identifica con la divina esencia es perfectamente subsistente, el mismo ser subsistente (operari, «ut quod», sequitur esse ; operari est subsistentis), con la cual se identifican también realmente las Personas divinas, síguese que a éstas les convienen todas las operaciones de Dios ad extra, en cuanto idénticas con la divina esencia, no solamente «ut quo», sino también «ut quod». Por eso enseña Santo Tomás que las obras de Dios ad extra son «suppositi indistincti» (I Sent., d. 29, q. 1, a. 4 ad 3 m.), y que abstraídas por el entendimiento las Personas de la divina esencia, todavía quedarían en pie todas las operaciones de Dios ad extra, lo mismo en cuanto a su principio «quo», que en cuanto al principio «quod» (I Sent., d. 11, q. 1, a. 4 ad 2 m. ; III, 3, 3 ad 1 m., 2 m., et 3 m.).

Por aquí puede comprender el P. Xiberta cuán lejos está de la verdad lo que dice, cuando escribe que «las obras divinas ad extra son comunes a las tres Personas en virtud de su circumincesión», y que la virtud de una Persona «dimana inseparablemente de las tres» (p. 114, y nota).

La circumincesión es la igualdad de las Personas divinas en cuanto al modo de existir, no fundamento de la virtud operativa, así como tampoco lo es de su esencia ; sino al revés, la unidad de esencia de la circumincesión de las Personas y de la unidad numérica de operación. Ni por consiguiente la virtud operativa de una Persona «dimana de las tres», sino que todas la reciben de la esencia. Todo esto es moneda corriente en teología trinitaria, y por eso no hay necesidad de detenerse más en ello.

La Encarnación es obra de Dios ad extra, y por eso mismo en el *orden de causalidad,* pertenece a la Trinidad indivisa, y no

a ninguna de las Personas distintas en particular. Cierto que la Encarnación se «ha realizado con la Persona distinta del Verbo» (p. 115), y no del Padre, ni del Espíritu Santo. Pero no como *causa* en ninguno de los sentidos que ésta pueda tener, sino tan sólo como *término* de la asunción de la humana naturaleza, sin ningún género de causalidad. De lo contrario perecería irremisiblemente la igualdad de las divinas Personas. «In Verbo assumptionis, dice Santo Tomás, duo significantur: *principium actionis*, et *terminus eius*. Esse autem assumptionis *principium*, convenit naturae divinae secundum se ipsam; quia eius virtute assumptio facta est; sed esse *terminum assumptionis*, non convenit naturae divinae secundum seipsam, sed ratione personae, in qua consideratur» (III, 3, 2). Y un poco más adelante explica aún más este mismo pensamiento: «Assumptio duo importat: scilicet *actum* assumentis, et *terminum* assumptionis. *Actus autem assumendi* procedit *ex divina virtute, quae communis est tribus personis*; sed *terminus* assumptionis est *persona*, sicut dictum est. Et ideo, *id quod est actionis* in assumptione, *commune est tribus personis*. Sed id, *quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personae, quod non aliis*: tres enim personae fecerunt, ut humana natura uniretur uni personae Filii» (1. c., a. 4).

La terminación de la naturaleza humana por la persona del Verbo divino no entra en el orden de la causalidad, sino que pertenece a la pura terminación: terminus *ad... quem* fit assumtio. Toda la causalidad eficiente viene del lado de la asunción de la naturaleza humana. El Verbo divino no ejerce ninguna causalidad activa, tan sólo termina puramente la asunción de aquélla. La virtud divina es la que eleva la naturaleza humana a su unión con la Persona divina. Toda acción, toda actividad es ajena a la Persona del Verbo en su unión con la naturaleza humana, perteneciendo exclusivamente a la virtud divina, que dimana de la esencia.

El P. Xiberta distingue entre causalidad eficiente y causalidad por «comunicación y participación», reservando la segunda para las Personas distintas, y concretamente para la Persona del Verbo encarnado. Es tan extraño este concepto de comunicación causativa y participación, tratándose de la unión hipostática, que nosotros no podemos menos de preguntar: ¿Qué es

lo que en ella comunica la Persona distinta del Verbo a la naturaleza humana? Porque suponemos que si el Verbo divino es el que comunica, la naturaleza humana será la que participe lo comunicado, ya que comunicación sin cosa comunicada y sujeto que participe lo que se comunica, no se concibe. En cuyo caso la pregunta anterior se desdobla en las siguientes: ¿Es la misma Persona divina la que se comunica a sí misma de una manera causativa, o los dones sobrenaturales de la gracia, del conocimiento, y de la virtud divina operativa? Y ya se trate de la Persona divina en sí misma, o de los dones sobrenaturales que integran la sublimación de la naturaleza humana de Jesucristo, ¿esa comunicación se realiza mediante alguna acción, o inmediatamente por la causa comunicante, sin acción de ninguna clase?

No podemos pensar que se refiera el P. Xiberta a una comunicación causativa, mediante alguna acción, o sin ella, de la misma Persona del Verbo en la naturaleza humana, porque en este caso, y teniendo en cuenta que las personas divinas son inseparables de la esencia, la cantidad de absurdos que se acumularían es tan grande, que renunciamos a enumerarlos. Por otra parte, no siendo posible una comunicación causativa y participativa de la misma Persona del Verbo a la naturaleza humana, la unión hipostática, punto central y más importante de toda esta cuestión, quedaría sin explicar en su teoría de la posesión ontológica integral.

Y entendiendo aquella comunicación y participación causativa de la sublimación de la naturaleza humana de Jesucristo, integrada por los otros dones distintos de la misma unión hipostática, todo queda reducido a que éstos son comunicados causalmente y participados en aquélla por la Persona distinta del Verbo. Pero, ¿quién es el que no ve que esto es la misma destrucción de la igualdad de las divinas Personas en la operación? Pues siendo la operación consecuencia de la virtud operativa, la cual a su vez lo es de la unidad numérica de esencia, cualquier distinción en la unidad numérica de operación redundaría en la distinción de potencia y de esencia, puesto que en Dios operación, potencia y esencia son una misma cosa.

Porque en la hipótesis del P. Xiberta toda aquella sublimación de la naturaleza humana de Jesucristo no es «comunicada

causalmente» por la Persona del Padre, ni del Espíritu Santo, sino tan sólo del Verbo divino, al cual solamente pertenece la Encarnación.

Precisamente para evitar todos estos gravísimos inconvenientes en la teología tradicional, se traducía el papel del Verbo en la unión hipostática por el concepto de pura terminación, sin causalidad de ningún género del Verbo como Persona distinta en la naturaleza humana. Según esta concepción clásica, fundamental, ni la Persona del Verbo se comunicaba a la naturaleza humana, ni ésta participaba la Persona divina, ni tampoco la Persona del Verbo causaba en ella efectos que igualmente no fueran causados y comunicados por las otras Personas, sino que la naturaleza humana era *asumida* a la misma Persona del Verbo por la virtud divina, común a todas las Personas. La cual era causa también de toda la comunicación sobrenatural a la humanidad de Jesucristo, consiguiente a la unión personal, y por tanto de igual modo perteneciente a las tres Personas divinas.

Muy bien dice a este propósito Santo Tomás: «Caro dicitur deificata, non quia sit facta ipsa divinitas, sed quia facta est Dei caro; et etiam quia abundantius dona divinitatis participat ex hoc quod est unita divinitati, et quia est quasi instrumentum, per quod divina virtus salutem nostram operatur; tangendo enim leprosum carne sanavit per divinitatis; virtutem, et moriendo carne mortem vicit per virtutem divinitatis; virtus autem agentis aliquo modo est in instrumento, quo mediante aliquid agit» (III Sent., d. 5, 1, a. 2 ad 6 m.).

De esta manera en la *unidad personal* de la naturaleza humana con el Verbo divino quedaba explicada la unidad que tienen en Jesucristo, «ut quod», las dos voluntades juntamente con las distintas operaciones, y las conciencias divina y humana, al mismo tiempo que su distinción, «ut quo». En una palabra, la unidad ontológica, psicológica y dinámica de Jesucristo, sin menoscabo de ninguno de los principios básicos de la teología.

O en términos del mismo Santo Tomás: «Actiones duarum naturarum uniuntur quantum ad ipsum suppositum, agens actionem divinam et humanam, quod est unum» (III Sent., d. 18, q. 1, a. 1 ad 1 m.).

El P. Xiberta, en cambio, con el objeto de dar fácil explicación a la unidad psicológica de Jesucristo, nos propone, sobre un montón de ruinas teológicas, una nueva concepción de la unión hipostática, que en fin de cuentas la deja sin explicar, y que tampoco era necesaria para dar razón de la unidad psicológica de Jesucristo.

Para terminar esta ya demasiado larga nota bibliográfica, debemos llamar la atención sobre la nota inserta en las solapas del libro, de discutible sentido ortodoxo, la cual dice así: «En estos últimos años se ha apoderado de los teólogos el deseo de precisar en qué grado *conserva* la humanidad de Cristo aquello que en nosotros constituye la razón de persona»... No; hasta ahí todavía no se ha llegado, aparte de que la conciencia tampoco es lo que constituye en nosotros la razón de persona. Claro que esta nota debe ser del editor, pero no está bien que figure en este libro como reclamo del mismo.

Hechos todos estos reparos, con la mayor sinceridad y objetividad, terminamos recomendándolo a todo aquel que quiera informarse en poco tiempo, y con poco esfuerzo, de una cuestión que, con razón o sin ella, preocupa actualmente a no pocos teólogos.

Fr. Manuel Cuervo, O. P.

BIBLIOGRAFIA [1]

SCHILDENBERGER, O. S. B. (Johannes): *Vom Geheimnis des Gotteswortes.* Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift 532 S. 1950. F. H. Kerle-Verlag, Heidelberg.

Una simple ojeada a la estructura de esta excelente obra nos hace ver que nos hallamos ante una composición muy original por su concepción y desarrollo. No se trata de un simple «Manual», sino más bien de una Introducción general a la S. Escritura de nuevo cuño, donde, dejando de lado consideraciones de índole práctica meramente escolares, el autor prefiere buscar el hilo y nervio teológico desarrollándolo del modo que mejor pueda ayudar al lector para entender la S. E. En este sentido es una magnífica respuesta al deseo del Santo Padre cuando pedía se destacara en los libros escriturísticos el contenido y mensaje espiritual y teológico de la misma, y todo ello con un sentido objetivo de interpretación racional. El título escogido *El misterio de la palabra de Dios* responde plenamente a la finalidad del autor, y es la mejor etiqueta para no confundir su obra con un clásico «Manual».

La primera parte trata de los Principios: Inspiración, Inerrancia, Fin y Contenido de la S. E. En toda su exposición se mueve dentro de la doctrina de Santo Tomás, ya comunmente adoptada entre los católicos.

En la segunda parte señala los medios para poder entender la palabra de Dios: sentidos y modos de expresión o «géneros literarios», destacando las características del genio de la lengua hebrea, vehículo de la revelación de las verdades eternas en la economía divina. Este apartado sobre los «géneros literarios» es sin duda el más original e interesante, y de seguro ha de ser un punto de referencia entre los futuros tratadistas de Introducción general a la S. E., ya que con agudeza y sentido objetivo desentraña las características literarias fundamentales de la literatura bíblica. Ningún autor entre los tratadistas católicos ha prestado tanta atención a esta cuestión como él y en este sentido la presente obra es

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la Sección de *Libros Recibidos*.

un verdadero avance en la bibliografía escrituraria. Así destaca mucho la importancia que tiene la hipérbole, las generalizaciones, el simbolismo de los números y aun la paradoja como medios de expresión del pensamiento entre los orientales. Y sobre todo el estudio que hace de la Historia primitiva considerándola como una «Heilsgeschichte» presta gran luminosidad a la interpretación de los primeros capítulos del Génesis. Tiene también nuestro autor sus puntos de vista nuevos sobre los sentidos, en concreto sobre el sentido «per extensionem» (en contraposición al acomodado «per allusionem») que quizá no todos acepten, pero que no dejan de ser insinuantes y llenos de interés como materia de discusión en el futuro para clarificar la parte noemática de la Introducción General todavía muy oscura y discutible.

Felicitamos sinceramente al autor por su espléndida contribución a los estudios bíblicos y deseamos vivamente que esta obra se traduzca al español para que pueda estar al alcance de tantos estudiosos jóvenes biblistas como ahora afortunadamente apuntan en este renacer escriturista de nuestra Patria.

Fr. Maximiliano Garcia Cordero, O. P.

Sancti Thomae de Aquino: *Super Librum de Causis expositio.* Introduct. et ad. par H. D. Saffrey, O. P. Pgs. LXXIV-150. Société Philosophique, Fribourg y Editions Nauwelaerts, Louvain. 18 fr. s.

El P. Saffrey nos presenta una edición casi crítica y elegantísima de esta interesante obra de Santo Tomás. El Santo conoció a fondo no sólo la doctrina aristotélica, sino también la neoplatónica, como lo revela este excelente comentario al *De Causis,* cuya verdadera filiación doctrinal fué él quien primero descubrió, de forma que la crítica moderna completó ciertamente lo que él dijo, pero no le corrigió en ninguna de sus afirmaciones. Hoy es para todos evidente que el Libro *De Causis* compendia la *Elementatio theologica* de Proclo—como Santo Tomás hace notar con frecuencia—, corrigiendo el emanantismo por una concepción filosófica rígidamente monoteísta, que hace proceder todas las cosas por vía de causalidad, de un primer ser.

La Introdución del P. Safrey se divide en dos partes: una histórico-doctrinal y otra crítica. En la primera estudia la manera cómo el *De Causis* llegó a introducirse en el mundo latino, las diversas filiaciones que se le atribuyeron, sus relaciones con la *Elementatio* de Proclo, género literario de la Exposición de Santo Tomás, fecha, autenticidad, fuentes y método. La autenticidad de la Exposición de Santo Tomás está fuera de toda duda y nunca ha sido discutida. Para determinar la fecha de composición se alegan una serie de razones que prueban que el Santo escribió esta obra al fin de su vida, y casi con toda seguridad durante la primera mitad de 1272 (pp. XXXIII-XXXVI). Creemos que al exponer la tercera razón, el P. Saffrey se distrajo un poco. Dice así: «Saint Thomas mentionne dans le commentaire sur la proposition la une *ratio efficacissima* contre l'éternité du monde... qu n'est utilisée ni dans le commentaire sur

la *Physique* ni dans le traité *De aeternitate mundi*, qui est communément daté de 1270. Il est donc logique de penser que le commentaire sur le *De Causis* est postérieur à ces deux écrits» (p. XXXIV). En estas pocas palabras parecen haberse deslizado varias inexactitudes. La *ratio efficacissima* de que habla Santo Tomás en el lugar citado por el P. Saffrey, no es precisamente contra la eternidad del mundo, sino todo lo contrario; se trata de un argumento, que los defensores de la eternidad del mundo juzgaban definitivo a favor de su doctrina: «Haec enim videtur efficacissima ratio *ponentium aeternitatem mundi*», dice Santo Tomás (p. 75). El argumento en cuestión tiende a probar la eternidad del mundo, porque su temporalidad implicaría mutación en Dios, que, por el hecho mismo de cambiar o estar sujeto a movimiento, dejaría de ser el primer motor inmóvil (cf. p. 75). Pero a nuestro juicio este argumento no presta ningún servicio para determinar la cronología de la obra; ya había sido propuesto explícitamente por el mismo Santo Tomás en *II C. Gentiles*, c. 32 (objeción primera), muchos años antes de escribir el opúsculo *De aeternitate mundi*. Es más, la sustancia del argumento, aunque no su formulación explícita, se encuentra ya en las dificultades, que el Santo propone contra la temporalidad del mundo en *II S.*, 1, 1, 5 y, en una forma u otra, se repite siempre que vuelve a tratar la cuestión, porque, efectivamente, es la dificultad más grave. Tampoco debe extrañar a nadie la ausencia de esta dificultad en el *De aeternitate mundi* y en el comentario a la *Física* de Aristóteles. En el opúsculo Santo Tomás no pretende demostrar la temporalidad del mundo ni, por consiguiente, le interesaban las dificultades que pudieran plantearse contra dicha temporalidad. La intención del Santo es tan sólo probar que el comienzo del mundo no puede ser demostrado racionalmente; si la revelación no nos lo dijese, nada podríamos saber sobre el particular. En el comentario a la *Física* tampoco hay lugar propiamente para tratar de la eternidad del mundo ni, por consiguiente, para exponer las razones en pro o en contra. El físico o cosmólogo propende a pensar el movimiento como algo eterno, porque el *ser móvil* es el objeto de su ciencia; por eso en el libro VIII Aristóteles plantea el problema de la duración del movimiento, problema del que también Santo Tomás se ocupa en su comentario. Pero el concepto de eternidad propiamente dicha trasciende el dominio de la física, como lo trasciende también el concepto de creación. Es cierto, sin embargo, que la solución dada al problema de la duración del movimiento repercute en el de la duración del mundo; por eso Santo Tomás, al tratar de este último, recoge varias dificultades inspiradas en textos del *VIII Phys.*

Por estas consideraciones creemos que el razonamiento del P. Saffrey, que venimos comenando, no ha sido muy aforunado; más bien pensamos que lo redactó en un momento de descuido. Todo esto, sin embargo, no resta valor ninguno a sus conclusiones sobre la cronología de la obra, que están demostradas por otros argumentos definitivos.

La parte crítica de la Introducción enumera y describe brevemente los manuscritos, expone el valor de los que han servido de base para la presente edición y da la referencia de los lugares en que se encuentra esta obra en anteriores ediciones de las obras de Santo Tomás.

No necesitamos decir que la edición presentada por el P. Saffrey es inmensamente superior a todas las anteriores y en todo digna de Santo Tomás. La elegancia de la impresión y la excelente calidad del papel son por sí solas una invitación a leer una obra en que Santo Tomás trata numerosos problemas de la más elevada metafísica.

Fr. A. Bandera, O. P.

Ivan Kologrivof, S. I.: *Le Verbe de Vie.* Pgs. XXVI-262. Beyaert, Bruges. Fr. 84.

El autor de esta obra es un antiguo oficial del Zar, convertido de la ortodoxia cismática al catolicismo y que posteriormente ingresó en la Compañía de Jesús. Dedica su estudio a la «piadosa memoria de la inolvidable Emperatriz Alexandra Féodorovna, asesinada en Iékatérimburgo».

Con soltura y profundidad el autor va exponiendo los principales misterios del Verbo encarnado, sin el tecnicismo escolar, pero con notable precisión y seguridad en la doctrina. Con un fino sentido, no sólo de los misterios que expone, sino del misterio en general, evita sin dificultad escollos, en que recientemente cayeron ciertos teólogos profesionales; acierta a descubrir las secretas armonías que reinan entre los distintos misterios y verdades de nuestra fe, aun en aquellos casos en que a primera vista se presentan como irreconciliables, como p. e., entre la bondad de Dios y el pecado del hombre, entre el amor divino, siempre dispuesto a la misericordia y las exigencias de una tremenda justicia que no perdona el pecado sino a costa de la muerte expiatoria de Cristo.

Podrán leer con gran provecho esta obra cuantos tengan cierto grado de cultura religosa. La claridad y orden de la exposición, la sencillez y amenidad del lenguaje, la solidez de la doctrina la hacen altamente recomendable para toda clase de públicos. Alguna ligera imprecisión que hemos podido advertir puede muy bien ser pasada por alto en atención a la excelente calidad del conjunto.

A. L.

A. Mostaza, Pbro.: *El problema del ministro extraordinario de la Confirmación.* Pgs. XX-386. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Salamanca.

Esta obra es seguramente una de las más completas dentro de su tema. Pacientemente y con abundancia de documentación el autor hace la historia de esta debatida cuestión desde los principios hasta nuestros días. A lo largo de toda la obra Mostaza reacciona enérgicamente contra la afirmación corriente de muchos autores, según los cuales el simple presbítero necesita por derecho divino una delegación pontificia para poder confirmar válidamente. Contra semejante aserto—dice él—está la historia

de muchos siglos, durante los cuales los simples presbíteros, sobre todo en el Oriente, administraron la confirmación sin que se tenga la menor noticia de una delegación expresa o tácita de la Santa Sede; y sería exageradamente temerario decir que por tanto tiempo se permitió la administración del sacramento a ministros incompetentes, los cuales en realidad no podrían más que imitar el rito sagrado, si efectivamente la delegación pontificia fuese necesaria para la validez. Cree, pues, Mostaza que la historia nos obliga a reconocer que el derecho divino no priva al simple presbítero del poder de confirmar.

El Concilio de Trento definió que *sólo* el Obispo es ministro *ordinario* de la confirmación y que la potestad de confirmar *no es común* al Obispo y al simple presbítero, sino que el primero posee una prerrogativa no participada por el segundo. Pero estas definiciones, dice Mostaza, no resuelven la cuestión. Ministro *ordinario* en la mente del Concilio no significa aquel a quien pertenece el poder de confirmar con exclusión de todo otro, sino aquel que *ex officio* está destinado a ejercitar tal ministerio, algo así como la administración del bautismo solemne está reservada al *oficio* de presbítero, sin que ello implique la invalidez del sacramento administrado por cualquier otro. En el mismo sentido habría que entender la otra definición, según la cual el presbítero no posee, en común con el Obispo, la potestad de confirmar, porque efectivamente el Obispo, en virtud de su propia dignidad, está destinado a ejercer el poder de confirmar, en cambio el simple presbítero no. Además tampoco el Concilio definió si la potestad de confirmar, por razón de la cual el Obispo supera al presbítero, es de origen divino o eclesiástico, es decir, fundada en el hecho de que la Iglesia haya reservado al Obispo el ministerio de la confirmación. Por consiguiente—dice Mostaza—, en virtud de las definiciones tridentinas no se puede declarar nula la confirmación administrada por el simple presbítero.

Pero después del Concilio de Trento, y muy especialmente en los últimos documentos sobre la confirmación, la Iglesia no sólo dice que el único ministro ordinario es el Obispo, sino que además expresamente declara nulas las confirmaciones administradas por el simple presbítero sin delegación pontificia. Históricamente parece que llegamos a dos conclusiones contradictorias: la práctica de los primeros siglos supone en el presbítero el poder de confirmar sin delegación ninguna; la práctica y las declaraciones explícitas recientes le niegan tal poder. Mostaza propone la siguiente solución: el derecho divino no niega al presbítero el poder de confirmar: pero ese mismo derecho divino autoriza a la Iglesia para determinar el ministro de la confirmación, de tal manera que la administración de este sacramento sea nula si no se observa lo que ella prescribe para la validez. La Iglesia, haciendo uso de la potestad que el derecho divino le confiere, habría condicionado la validez del sacramento administrado por el presbítero a los casos en que cuente con una especial delegación

Fr. A. Bandera, O. P.

J. Calveras, S. I.: *Los elementos de la devoción al Corazón de Jesús. Su contenido y práctica en los Ejercicios de San Ignacio.* Pgs. 880. Ed. Librería Religiosa, Barcelona. Pts. 90 en rústica y 120 en tela.

He aquí una obra completísima sobre la doctrina y devoción al Sagrado Corazón. Se divide en tres partes. La primera examina los elementos de la devoción para distinguirla exactamente de todas las demás formas afines de culto. Esta primera parte se divide a su vez en tres secciones. Primeramente el autor expone todo lo que podíamos llamar teoría sobre la devoción al Corazón de Jesús: objeto, motivos de veneración, prácticas de culto y espíritu que las debe informar. Nos ha complacido particularmente el interés puesto en hacer notar que también el amor divino de Cristo entra como objeto dentro de esta devoción; creemos que quienes lo niegan se verán en la imposibilidad de explicar los textos de la *Miserentissimus Redemptor* y del oficio litúrgico, en que manifiestamente se nos invita a honrar el amor increado y a desagraviarlo por las injurias que le han sido inferidas. La sección segunda está dedicada a exponer la excelencia de la devoción al Corazón de Jesús, que, como dijo Pío XI, contiene en sí el compendio de toda la religión y la forma de vida más perfecta: porque efectivamente esta devoción nos pone ante los ojos el motivo más profundo de todos los misterios de Jesucristo y de todo cuanto hizo por nosotros: el amor; de él, como de su raíz primera, brotan todos los misterios del Verbo encarnado, todos los sacramentos, todas las gracias que se conceden a los hombres. Una devoción que así nos hace penetrar en lo que hay de más profundo en nuestra religión, no puede menos de producir copiosísimos frutos en quien la practica con verdadero espíritu. La sección tercera nos presenta a Jesucristo como Rey de amor, haciendo ver el lazo íntimo que existe entre la devoción a Cristo Rey y a su Sagrado Corazón.

La segunda parte de la obra estudia los elementos de la devoción al Sagrado Corazón en su relación con los Ejercicios de San Ignacio, investigando cuáles de ellos se hallan incluídos, por lo menos implícitamente, en el texto ignaciano.

La tercera parte está integrada por varios apéndices, que contienen las encíclicas y demás documentos pontificios relativos al Corazón de Jesús; un abundante extracto de textos de los principales confidentes del divino Corazón y los pasajes de Santa Margarita relativos a su misión personal de víctima del puro amor.

En conjunto creemos que no se encontrará otra obra tan completa sobre la devoción al Corazón de Jesús. La exposición, clara y sencilla, la pone al alcance de todos. Tenemos sumo gusto en recomendarla vivamente.

Fr. A. Bandera, O. P.

BOGANELLI, Dr. Eleuterio: *Cuerpo y Espíritu*. Traducción por el Dr. Antonio Alvarez de Linera, 499 págs., enc. en media tela, 80 pesetas. Sociedad de Educación Atenas, Madrid. Distribuidor: O. D. E. R., Mayor, 81. Madrid, 1954.

Sólo con tener presente que el alma es forma sustancial del cuerpo, tan íntimamente compenetrada con él que constituyen un individuo sustancial único, basta para darse cuenta de la estrecha interdependencia en que se hallan esos dos principios que constituyen el ser humano. El alma influye en el cuerpo, y el cuerpo en el alma. De aquí la enorme importancia que tiene para la educación y para aquilatar la responsabilidad moral un conocimiento profundo de la constitución somática y de las complejísimas funciones fisiológicas de la parte material del hombre. Es en este sentido benemérito el libro del Dr. Boganelli, y puede prestar grandes servicios a educadores, confesores y moralistas. Libro verdaderamente científico y al día en estas difíciles cuestiones. Destacaremos los capítulos sumamente prácticos y llenos de sutiles observaciones: *Vicios capitales en relación con la Patología* (V), *Mentira patológica* (VI), *El Deporte* (VIII).

S. P.

1. *Comentarios a la Encíclica «Humani Generis»*. Primera Semana de Estudios teológicos de la Diócesis de Bilbao. Pgs. 286. Desclée de Brouwer, Bilbao.
2. *XI Semana Española de Teología. La Encíclica «Humani Generis»*. Págs. XVIII-622. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Las dos obras tienen fundamentalmente la misma finalidad, realizada en formas muy distintas. La Semana de la Diócesis de Bilbao se ciñe exclusivamente a los temas tratados en la Encíclica, aunque sin abarcarlos todos. Se dirige además a un público no especializado—al menos esa es la impresión que nos da—al que se informa y orienta sobre cada uno de los problemas con acopio de datos y seguridad de doctrina. La generalidad del público culto, tanto profano como eclesiástico, podrá leer con provecho estos interesantes comentarios. Los temas desarrollados no pueden decirse exclusivos de un momento histórico, sino que en su entraña late una concepción valedera para siempre.

El grueso volumen de la Semana de Teología de Madrid se presenta con todo el aparato científico propio de las grandes asambleas de estudios. La mayor parte de los trabajos son debidos a los conocidos teólogos, que asiduamente vienen asistiendo desde años a las sesiones de la Semana de Teología. Al lado de artículos francamente buenos, como los dedicados al Magisterio Eclesiástico, hay otros medianos, cuando no se desciende a lo francamente malo. Un artículo sobre *El latín en el estudio de la teología* (pp. 535-550), por J. M.ª Sáiz, Pbro., apunta como dificultad contra su uso, que es reflejo de una psicología muerta y que ha ocasionado

la separación entre la teología y la cultura profana. Creemos que todo esto no pasa de ser una objeción de poca consistencia para cuya solución bastaría ver lo que dicen los documentos de la glesia. Cuando no se domina el latín y se habla mal puede servir de blanco a todas las acusaciones posibles. Pero claro está que del latín en la enseñanza no podemos juzgar por el mal latín. El autor se inclina por la conveniencia de una explicación latina, siempre que vaya precedida de una buena exposición del tema en la lengua nativa.

Ha sido un gran acierto reproducir fotocopiada la Encíclica «Humani Generis» con la misma paginación de *Acta Ap. Sedis*. Esto facilitará una más amplia utilización del texto oficial.

L.

Dr. Albert Niedermeyer: *Compendium der Pastoral-Medizin*, Wien, Herder 1953, págs. 438.—*Aerztliche Ethik* (*Deontologie*). Wien 1954, Verlag Herder, pás. 358.

El Dr. Niedermeyer, profesor de Medicina y Deontología médica en la Universidad de Viena es una autoridad en las cuestiones médicas que se rozan con los problemas de moral y en todo el campo de la medicina pastoral, a juzgar por las numerosas obras que desde hace bastantes años viene dedicando a la materia. Presentamos aquí las dos últimas producciones de esta su intensa actividad literaria, en publicaciones de la Editorial Herder.

La primera aparece en atuendo modesto y pobre, que suponemos debido a dificultades políticas. Sin embargo, es un resumen, apretado y denso, de otras obras mayores del autor, de un *Grundiss* y de un *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin* que debe haberse editado ya en sus seis volúmenes o al menos se halla en curso de publicación. Y contiene una exposición didáctica y muy concisa de las principales cuestiones de la Medicina pastoral. Son tratados de una manera muy destacada todos los problemas referentes a la vida sexual, la generación y reproducción, castidad y moralidad conyugal, los problemas médico-morales que conciernen a la conservación corporal y derecho a la vida, con el estudio técnico y deontológico de toda clase de intervenciones quirúrgicas que implican algún problema moral. Asimismo los problemas médico-morales de la vida psíquica, enfermedades mentales y psicoterapia. Por fin, el juicio médico-moral sobre los diversos fenómenos metapsíquicos del verdadero y falso misticismo, terminando con un poco de filosofía cristiana sobre la enfermedad.

La exposición de la materia parece muy completa, en medio de la concisión propia del Compendio. El autor prescinde exprofeso de información bibliográfica, remitiéndose sólo a sus obras más amplias. Destaca en especial la forma tan ordenada y didáctica de la exposición. En cada tema se detallan, con clara división, el estudio médico del mismo, indicaciones y contraindicaciones, juicio moral y, por fin, las aplicaciones pastorales a cada caso. La competencia del autor se manifiesta con brillantez en el primer aspecto o estudio médico de cada tema, tan autorizado y

completo dentro de su brevedad. La apreciación moral es en cambio más débil y desvaída, aunque suficiente y con criterio más bien rígido. En cuanto al contenido particular, sólo queremos subrayar la tendencia crítica del autor respecto de la continencia periódica, insistiendo, con la corriente de otros recientes autores, en la inseguridad científica y dudosa previsión en la aplicación y práctica del método Ogino.

La segunda obra, *Etica profesional médica,* nombre preferido por los germanos para designar la Deontología de cada una de las profesiones, forma el segundo volumen de la *Allgemeine Pastoral-Medizin,* o parte general que viene a completar la otra obra científica del autor sobre medicina pastoral. La obra es desarrollada en plan científico y con abundante información literaria, partiendo incluso de una ambientación histórica de los temas. Y aparece como una síntesis muy completa de la materia, redactada por autor experimentado y profesional, en que no falta ninguno de los problemas individuales, técnicos y sociales de la profesión médica con sus soluciones y consejos morales. Se encuentra incluso un amplio estudio sobre el desarrollo de la medicina pastoral en el mundo, interesantes informes sobre las crímenes profesionales de un grupo de médicos bajo los nazis, etc., etc.

También debemos calificar la obra de un estudio científico de alto valor y competencia, muy por encima de otros manuales corrientes sobre la materia.

Fr. T. Urdanoz, O. P.

Paul Steven: *Supérieur du Grand Séminaire de Bordeaux: Elements de Morale Sociale.* Desclée et Cie., Tournai-París-Rome, 1954, págs. 612.

Como refiere Mons. Richaud, Arzobispo de Burdeos, en el Prefacio de la obra, ésta contiene, en traducción francesa, una parte importante del Tratado «de Justicia» dado por el autor en sus cursos al Seminario, que a su vez forma un volumen de la célebre *Sinopsis teológica* de Mons. Tanquerey, de la cual, al parecer, el autor prepara una edición ampliada y refundida.

Por lo mismo, conserva el carácter propio y original de un Tratado escolar, redactado en estilo didáctico, sobre un plan metódico, claro, bien dividido y ordenado. La Moral social es entendida como la sistematización de la ciencia moral social, teológica y filosófica a la vez, basada en la revelación, el derecho natural y la experiencia, y que trata de los actos sociales del hombre, de todos los problemas normativos de su vida social. Es decir, lo que otros entienden y presentan como síntesis de la *Doctrina social de la Iglesia.*

Pero además la obra aparece como sistematización de la doctrina social muy moderna y, sobre todo, muy completa. Ninguno de los temas que apasionan a la opinión contemporánea han sido eludidos. Y la exposición de los mismos es, en medio de la brevedad propia de un tratado escolar, sólida y bien ilustrada con textos pontificios, datos históricos e informativos y selecta bibliografía. Como es lógico, la información se refiere pre-

ferentemente a la legislación y estado actual de las cuestiones sociales de Francia. No faltan las enseñanzas técnicas referentes a cada uno de los problemas prácticos, tan complicados, que la ciencia social de hoy plantea y las soluciones son, en general, claras y moderadas.

La obra va además realzada con espléndida e inmejorable presentación tipográfica. Es, en suma, obra muy útil, apta para proporcionar una formación social elemental, sí, pero sólida, al clero y a la vez posee alto valor instructivo para el público culto en general.

Fr. T. Urdanoz, O. P.

F. Arvesu, S. I.: *La virilidad y sus fundamentos sexuales*. Madrid-Buenos Aires, Studium de Cultura, 2.ª ed. 1953, págs. 210.

El título del libro es bien explícito y por él ya se clasifica entre la clase de publicaciones referentes a la literatura sexual. En la primera parte, en efecto, se exponen la anatomía y los procesos fisiológicos y hormonales de la sexualidad viril, con esquemas y láminas, tal como se tratan en los libros de medicina, aunque en forma muy sintética. Sólo en la segunda parte aparece el contenido apologético y moralizante a que tiende toda la obra, al desarrollar el autor el tema de la posibilidad de la continencia varonil perfecta y rebatir las objeciones de orden fisiológico y psicológico, mostrando los grandes beneficios de la misma en el campo de la actividad social y para la economía vital y moral del individuo.

Ciertamente la obra se presenta con carácter científico, pues el autor, antiguo profesor de medicina, se remite continuamente a autoridades médicas y obras científicas en apoyo de sus asertos de tono más bien didáctico. Va además dirigida a un grupo de lectores reducido: la agrupación universitaria de estudiantes católicos de La Habana, como para ofrecerles recetas y remedios en la misma ciencia para la solución de sus difíciles problemas de moralidad. Pero es de temer que, ofrecido al gran público y por su estilo descriptivo de la vida sexual, se convierta en uno de tantos libros de divulgación de estos temas, de ese tipo de literatura malsana que ha sido desautorizada por los Sumos Pontífices.

Aún bajo el ropaje científico y la mejor intención moralizante, tales obras son arma de dos filos, peligrosas para muchos lectores y lectoras a cuyas manos llegan, y de poco efecto para esos mismos jóvenes universitarios, a quienes se trata de inculcar unas ventajas de la continencia de las que están muy convencidos, si tuvieran ánimos para practicarla... Amén de que el gran argumento esgrimido por el autor y tomado de Marañón, de que lo propio del sexo masculino, a diferencia del femenino, es poca actuación de la función sexual primaria y plena orientación a la actividad social, de trabajo y de empresa, y que el donjuanismo es desviación hacia el afeminamiento que no ya rasgo de mayor virilidad, no convencerá a muchos de esos jóvenes licenciosos.

En suma, se trata de un libro científico y bien logrado, pero nada apto ni recomendable a muchos públicos—desde luego, de ningún modo al pú-

blico femenino—, sino sólo a un sector restringido de lectores, jóvenes bien formados, así como propio para médicos, padres de familia, directores de la juventud y confesores.

Fr. T. Urdanoz, O. P.

Sobre la perfección cristiana. Ponencias de la I Semana de Espiritualidad organizada por el «Centro de Estudios de Espiritualidad» de la Pontificia Universidad de Salamanca (21-26 abril 1952). Barcelona, Juan Flors, editor, 1954, págs. 461 en 8.° menor.

No necesita presentación el «Centro de Estudios de Espiritualidad» de la Universidad Eclesiástica de Salamanca, que ha iniciado la publicación de los trabajos de sus Semanas de Espiritualidad por él organizadas, con los de esta I Semana tenida en Salamanca en 1952.

Comprende el volumen un total de doce conferencias, dedicadas al estudio de *la perfección cristiana,* bajo sus dos aspectos: la perfección cristiana en sí misma, la perfección en los diversos estados y condiciones. Redactados por otros tantos especialistas en la materia, todas ellas desarrollan, con profundidad y competencia, puntos parciales del tema, por lo que ofrecen una exposición muy completa del mismo y un hermoso monumento levantado a este tema central de la espiritualidad católica.

La variedad de los disertantes aumenta la riqueza de aspectos nuevos y no perjudica la unidad doctrinal, que en general se expone de un modo sólido y con rara uniformidad. Sólo hemos de oponer reservas a dos de ellas: la de *necesidad de la perfección,* del P. E. de la Madre de Dios (p. 165 ss.), en que el autor, al tratar del precepto de la perfección, presenta una interpretación deslucida, fluctuante, nada afinada y exacta y algo tendenciosa de la cuestión en Santo Tomás y en los teólogos dogmáticos en general, oponiéndolos a la enseñanza de los místicos. Y al trabajo, por otro lado magnífico, *Perfección en el matrimonio,* en que su autor, D. A. Suquía, expone, sin duda de un modo brillante, muy documentado y con gran riqueza de ideas el tema, pero haciendo algunas concesiones a ciertas desviaciones de modernas corrientes francesas de que se sirve como fuente principal el expositor

Nuestro parabién a los organizadores de la publicación, esperando de ellos que en breve nos darán también, en sendos volúmenes, los trabajos y resultados de la Semana y el Congreso Internacional de Espiritualidad ya celebrados en los dos años siguientes.

Fr. T. Urdanoz, O. P.

Henri Bon y Francois Leuret: *Las curaciones milagrosas modernas,* traducción del francés realizada por José María Bernaldez. Edic. «Fax», pp. 268. Madrid, 1953.

Se trata de un libro cuyo objeto es afirmar, por gente no sospechosa de excesiva credulidad, el hecho de las curaciones milagrosas, que impre-

sionará muy favorablemente a los estudiantes contagiados de escepticismo religioso.

Dos doctores en medicina, el primero de los cuales, Henri Bon, conocido en España por dos obras traducidas en nuestra lengua, también sobre problemas médico-morales, después de exponer sumariamente la doctrina apologética sobre el milagro, pasan a constatar el hecho de numerosas curaciones milagrosas ocurridas en varios santuarios de la Virgen, principalmente en Lourdes; de algunas de éstas se ofrecen incluso radiografías comprobatorias.

Es digna de tenerse en cuenta a este respecto una observación que hacen los autores del libro que reseñamos: Una cosa son las curaciones milagrosas que la Iglesia ha reconocido como tales, y otra cosa las curaciones milagrosas desde el punto de vista científico, pero a las que falta la confirmación canónica. Y es que, a pesar de que ordinariamente se suele juzgar ligeramente lo contrario, muestra más rigor y más dificultades la Iglesia para admitir una cosa como milagrosa, que la misma ciencia médica. Y para corroborar este hecho, citaremos unas palabras que se leen en la pág. 91: «Algunos médicos se admiran del rigor de la Iglesia para aceptar como milagrosa una curación extraordinaria. El autor de estas líneas, que formaba parte de un tribunal encargado de averiguar una curación presunta milagrosa, oyó de boca de un testigo médico y no demasiado creyente esta sabrosa reflexión: ¿Cómo, diantre, es que yo, que apenas creo ni practico, veo el milagro en esta curación, y ustedes, jueces eclesiásticos, son mucho más duros y exigentes?». Esta es, en efecto la realidad; y lo saben muy bien cuantos, encargados de tramitar causas de beatificación y canonización ante la S. Congregación de Ritos, se afanan en probar el carácter milagroso de ciertas curaciones que se atribuyen a los Siervos de Dios o Beatos.

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

Regatillo et Zalba, S. J.: *De statibus particularibus tractatus*. Edt. «Sal Terrae», pp. 267. Santander, 1954.

No hace mucho editaron en la B. A. C. los PP. Regatillo y Zalba un volumen de la «Theologiae Moralis Summa», en el que, por excesivo original, no pudieron incluir todos los materiales previamente compuestos. En esta nueva publicación, que ahora nos obsequian, publican aquella parte que, compuesta entonces e íntimamente unida a las materias allí descritas, es de todo punto necesaria para que la obra no resulte manca.

Como el mismo título indica, se expone la doctrina moral y canónica acerca de los derechos y deberes que competen a ciertas personas o a determinadas asociaciones, por razón de su condición o estado, que por lo general aceptaron espontáneamente.

Corresponde al P. Zalba la primera sección, titulada *De statibus saecularibus* (pp. 13-55), en la que se estudia principalmente la doctrina moral que regula las actividades de todas aquellas personas que intervienen en

procesos o juicios, tanto civiles como eclesiásticos, y también se exponen los derechos y deberes que acompañan a médicos y farmacéuticos en el ejercicio de sus respectivas profesiones.

La parte más extensa de este nuevo tratado canónico-moral se debe a la pluma del P. Regatillo, quien en la *Sectio Secunda* (pp. 57-174) trata del estado clerical, tanto en su parte preliminar o genérica, como en la especial o aplicada a cada uno de los grados clericales que el Código contempla en el Libro II: *De personis*, parte primera. La *Sectio Tertia* (pp. 175-253) está consagrada al estudio del tratado *De Religiosis*, que se completa no sólo con una brevísima referencia de las sociedades de varones o mujeres que viven en comunidad sin votos públicos, sino también con algunas nociones de lo que son los Institutos seculares creados recientemente por Pío XII mediante la *Provida Mater* del 2 de febrero de 1947.

El sistema expositivo que siguen los autores es idéntico al usado en el volumen correlativo de «Theología Moralis Suma» (Edit. B. A. C.). Han sabido armonizar la concisión con la máxima claridad.

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

X. X. X.: *Cuestiones morales sobre el matrimonio*. Edit. «Coculsa», pp. 252. Madrid, 1954.

Presentamos a nuestros lectores una valiosa colaboración que varios Padres del Corazón de María hacen a la campaña por la dignificación del matrimonio cristiano. Tratan estos redactores de la Revista «Ilustración del Clero» de comentar los puntos más importantes expuestos sobre la materia por el Pontífice reinante en sus tres documentos más recientes sobre el particular: el discurso a las Comadronas italianas (29-10-1951), el que dirigiera al Frente de la Familia (22-11-1951) y finalmente la alocución al Cuarto Congreso Internacional de Médicos Católicos (29-9-1949).

Reproducidos estos documentos en la primera parte (pp. 9-36), se abre la parte doctrinal con un estudio del P. G. Puerto sobre *el aborto* (pp. 39-60), a la que sigue el trabajo del P. Cabreros sobre el *bautismo de urgencia* (pp. 61-76). Después explica la doctrina católica sobre el *onanismo conyugal* el P. Navarro (pp. 77-108), y corresponde al P. Fuentes el estudio de *la esterilización* (pp. 109-138). De nuevo el P. Puerto colabora con su explicación del problema de *la continencia periódica en el matrimonio* (pp. 139-163), para seguirle el P. J. Alonso con unas explicaciones sobre el *fin primario del matrimonio* (pp. 164-186). El P. F. González trata del *hedonismo cristiano y hedonismo anticristiano en el matrimonio* (pp. 187-199), y otra vez el P. Navarro interviene explicando los problemas que suscita *la fecundación artificial* (pp. 200-238). Los dos últimos estudios corresponden al P. Puerto sobre *el abrazo reservado* (pp. 239-247) y al P. Zurdo, quien expone, a modo de epílogo, la *primacía de la virginidad sobre el matrimonio* (pp. 248-252).

El carácter de estos estudios corresponden a la idea y finalidad que persigue la Revista «Ilustración del Clero»: ofrecer al clero pastoral un resumen claro de la doctrina moral católica que deben predicar a las personas que la Iglesia confió a su ministerio y que viven en el estado matrimonial. No busque, pues, el teólogo moralista en esta hermosa obra estudios de investigación doctrinal ni de excesiva crítica documental.

Nos permitimos hacer una observación al editor de este libro para que él se la pase a cuantos colaboradores tomaron parte activa en su composición: ¿No sería de mayor eficacia y no conseguiría un fruto mayor y más rápido este libro si se pusiese directamente en manos de los seglares a quienes primariamente interesa? Para ello habría que prescindir de tantas citas en latín, vertiéndolas todas a nuestra lengua castellana.

Ojalá que estos trabajos de divulgación lleguen a manos de los esposos cristianos en repetidas ediciones, en una redacción totalmente adaptada a su mentalidad. Y ojalá también que la corrección de las abundantes erratas de imprenta, algunas de gran calibre, con que tropieza ahora el lector, hagan en el futuro más agradable una lectura que por otra parte es sumamente amena.

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

Salazar Arias, José: *Dogmas y cánones de la Iglesia en el Derecho Romano* (apuntes históricos). Inst. Edit. Reus, pp. 358. Madrid, 1954.

El libro que nos toca reseñar es fruto de la labor de investigación realizada por el autor para alcanzar, primero el título de doctor en derecho canónico por la Univ. Gregoriana, y después igual grado en derecho civil por el Pontificio Ateneo Lateranense.

Si los juristas suelen con frecuencia recurrir al derecho romano para hallar los primeros pasos de bastantes leyes eclesiásticas, el doctor Salazar Arias se esfuerza, con éxito, en demostrar «la recepción de muchos cánones eclesiásticos en varias leyes romanas» (pp. 19-20). Se consagra, en efecto, el autor, en la presente obra, «al estudio de dicha recepción en toda su amplitud» (pág. 20), demostrando que fué grande esta influencia eclesiástica en el derecho romano, al menos durante los siglos cuarto, quinto y sexto, que es el período histórico al que se ciñe el estudio.

A pesar de las modestas excusas que el autor hace en el *Prólogo,* es preciso reconocer el mérito de su trabajo, tanto por la multitud de autores consultados, como por la selección que ha sabido hacer de entre los mismos, para escoger lo mejor de cada uno de ellos. La presentación tipográfica es excelente y contribuye notablemente a hacer amena la lectura, de suyo pesada en obras como la presente, que además de ser crítica. recae sobre materias áridas por naturaleza.

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

CARUSO, Dr. Igor. A: *Análisis psíquico y síntesis existencial.* Traducción del alemán y prólogo de Pedro Meseguer, S. J. Ed. Herder, Barcelona, 1954, 14×21 cm., 272 págs., 18 láminas, 100 ptas.

El Dr. Caruso es el actual director del Círculo Vienés de Psicología Profunda, Su reciente obra es fruto de sus consideraciones sobre la práctica psicoanalítica: Crítica depuradora de las mil hipótesis psicoterápicas y trabajo concienzudo por una aportación constructiva del método y técnica psicoterápica.

El «análisis psíquico» en cuestión es el procedimiento inventado sustancialmente por Freud y aplicado a la investigación del inconsciente. Sin embargo, Caruso reacciona enérgicamente contra el parcialismo del fundador de la escuela. El gran defecto de las escuelas psicoanalíticas ha sido tomar la parte por el todo. Los problemas hay que verlos en el contexto total del hombre, y en el hombre hay que reconocer una jerarquía de valores para conjugarlos armónicamente en una síntesis existencial: «Relaciones entre el análisis psíquico y los valores de la existencia» es el subtítulo de la obra.

Mucha experiencia, mucho conocimiento de hombre, gran sentido de la responsabilidad que pesa sobre el psicoterapeuta; de aquí la preocupación por la formación del psiquiatra, a que dedica el último capítulo.

La interpretación pansexualista freudiana de la vida y de los trastornos psíquicos deja lugar a otra interpretación más integral, más humana, más cristiana del problema. Al reivindicar los valores más altos del hombre, espirituales y morales, en la interpretación del comportamiento humano, la psicoterapia del doctor Caruso es, ante todo, personalística; sin descuidar, por eso, o desestimar los factores psico-biológicos inferiores del hombre.

No dudamos de la favorable acogida de la presente obra en los países de lengua española. Para los psicoterapeutas católicos será de gran valor orientador. Quizá no hayan sido superadas todas las arbitrariedades freudianas en la interpretación de la neurosis, de los productos del subconsciente, pero sí la pobreza de sistematización antropológica de la escuela.

Se habla de la tentación sacerdotal de la psicoterapia actual. En este aspecto sería de desear una más precisa delimitación de los campos de la Psicología y de la Moral, así como de los conceptos de verdad conocida y verdad vivida, conciencia moral, culpabilidad, etc. Esta deficiencia en la edición española queda superada por el importantísimo discurso de Su Santidad Pío XII al Congreso de Psicoterapia y Psicología Clínica del 13 de abril de 1953, que se inserta al final de la obra, y por las puntuaciones del prologuista.

F. V.

J. De Vries, S. J.: *Crítica*. 2.ª edición. Volumen II de la Colección «Institutiones Philosophiae Scholasticae». Editorial Herder, Balmes, 26, Barcelona, 1954. XII-212 págs. 60 pts. rústica y 80 tela.

Casi a la vez reaparecen en segunda edición dos obras bien conocidas del P. De Vries, su *Crítica* latina y la excelente traducción española de *Denken und Seim*. Tanto la una como la otra se presentan con tantas correcciones y mejoras, que más que una nueva edición constituyen una verdadera refundición. De ambas, la que más ha salido ganando ha sido la *Crítica*. Se ha revisado cuidadosamente la latinidad. Se ha añadido una Bibliografía muy selecta y orientadora al principio de cada artículo. Se han redactado de nuevo los párrafos referentes al conocimiento del mundo exterior y de la inducción y se ha añadido un capítulo nuevo sobre «Metafísica del conocimiento».

Con esto está dicho que una obra que ya en su primera edición mereció tan alta estima de los entendidos en estas cuestiones, se hace acreedora a aumentarla por el esfuerzo que su autor ha puesto en mejorarla y ponerla al día.

Aún cuando se trata de cuestiones opinables, al aparecer la primera edición manifestábamos nuestra discrepancia con algunas teorías del Padre De Vries acerca del modo de plantear el problema crítico, la actitud ante él y el punto de partida para iniciar la investigación. A los lectores que deseen más amplia discusión de las razones en que basamos nuestra disconformidad los remitimos a un artículo que aparecerá este mismo año en «Estudios Filosóficos».

G. F.

J. M.ª Alejandro, S. J.: *Crítica*. Bibliotheca Comillensis. Editorial «Sal Terrae». Santander, 1953, XXIV-383 págs.

Siguiendo un criterio extrínseco o «pedagógico» el P. Alejandro divide la Crítica en tres partes, precedidas de una breve introducción. Es la primera, sin duda, la más original, la más discutida. Se designa con el nombre de «*Critica fundamentalis seu gnoseologica*» (11-105). En ella se plantea, y se resuelve por un método en apariencia nuevo, el problema crítico. El planteamiento tiene como base el hecho de la certeza. Examina el autor las soluciones dadas a este problema, clasificadas según la probabilidad que merecen al autor, de menos a más, rechazándolas todas como insuficientes. Las que intentan solucionar el problema por la demostración o por la duda no se pueden admitir (38-51). Si parten del examen de la facultad cognoscitiva, o de la evidencia de los principios, como Garrigou-Lagrange y Maritain, son dudosas (52-53). Otras, a las que llama «particulares», tampoco son admisibles: la de Gilson, Maréchal, etcétera (59-71). Así prepara el camino para la propia solución. Esta tiene como punto de partida una intuición, que viene a ser un juicio inmediato de conciencia, al cual se aplica la reflexión completa. El camino, desde este comienzo, hasta la justificación del conocimiento, lo anda el autor

con tres pasos, que llama fundamentales: en el primero, por el sólo análisis de los juicios, llega a la verdad, certeza y valor ontológico de los mismos, y al conocimiento del yo en su existencia y naturaleza (80-91): un paso más y llega a fundar los conceptos de ente y esencia; en el tercero se remonta a los principios del ser y del conocer, de los que prueba su valor objetivo (91-101). Con esto ha llegado a fundar el valor del conocimiento. La segunda parte, llamada «*critica positiva, seu criteriologica*» es la más amplia (110-309). En ella se exponen las grandes cuestiones escolásticas referentes a la crítica: verdad, evidencia, certeza, universales, conocimiento sensitivo, etc. La tercera parte, «*critica negativa, seu apologetica*» (314-374), refuta los sistemas que no justifican el valor de nuestro conocimiento, desde el escepticismo a los sistemas actuales.

La obra está escrita con un criterio sereno, de equilibrio, buscando en las soluciones sentencias conciliatorias, cuando no se trata de defender alguna opinión suareziana. Así en revancha porque algún tomista ha llamado a Suárez «nominalista» en la cuestión de los universales, él no duda en llamar a los tomistas «ultrarrealistas» o «realistas exagerados», con una triple tendencia. Según el autor defendemos tesis como ésta: «intellectus non cognoscit realitatem externam, sed *aliquid* ab ipso intellecto constructum», etc. (246). *Prudentemente* no cita a ninguno en particular que tal defienda. Por lo demás, la obra es completa. En gracia a la claridad la desearíamos un poco más concisa. Tiene riqueza de información general y particular. Lleva un índice general al principio y de autores al final. Las cuestiones están redactadas en forma de tesis.

En la redacción latina encontramos «lapsus calami», y algunos hispanismos. La solución al problema crítico, por este método suyo, se nos presenta como una amalgama de soluciones por él mismo rechazadas. De los tres pasos, llamados fundamentales, sobran los dos últimos, porque ya desde el primero se ha dado el salto, al menos verbalmente, a lo ontológico. Si esto fuera así el problema crítico ya estaba solucionado. Pero en este primer paso se dan incoherencias. Se postula una *intuición*, que no puede ser de orden puramente sensible, porque el primer acto va a ser un *juicio* inmediato de la conciencia. Y por otra parte el salto de la conciencia a lo objetivo se da mediante el análisis de una sensación: «audio hominem loquentem». De este modo no es posible romper las vallas del orden subjetivo. Toda sensación analizada del mismo modo nos daría idéntico resultado. Y el mismo autor no es consecuente, ni está muy seguro del resultado de sus tres pasos, puesto que al final de la segunda parte, cuando quiere probar la posibilidad de la metafísica, un conocimiento objetivo-metafísico, se ve obligado a recurrir a la vía clásica de la abstracción (p. 303). ¿Qué valor del conocimiento demuestra su solución si es un valor distinto del objetivo-ontológico? Quizá esto sea el resultado de haber querido hacer a la crítica, disciplina autónoma, independiente de la metafísica (cfr. págs. 3 y 96).

La Crítica del P. A. supone un nuevo esfuerzo hacia la constitución de esta disciplina conforme a las orientaciones escolásticas. Por ello es recomendable.

Fr. A. Lobato, O. P.

FRANCISCUS DE VITORIA: *De Indis recente inventis et de iure belli Relectiones*. Lateinischer Text nebst deutscher Uebersetzung, von W. SCHATZEL und P HADROSSEK. Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr, 1952, págs. XXX-177.

Las dos famosas Relecciones de Vitoria son de nuevo editadas, en su texto latino y en su primera traducción alemana, en una colección de alta divugación del Derecho internacional. Se trata de la colección *Die Klassiker des Völkerrechts in modernen deutschen Uebersetzungen,* iniciada en 1950 bajo los auspicios de la Academia alemana de Ciencias y dirigida por el internacionalista y profesor en Bonn, Dr. Schätzel. El puesto que se le ha dado en ella a Vitoria no puede ser más honorífico. La colección, semioficial, se abría con la publicación de la obra de Grocio en simple traducción alemana. Como segundo de estos clásicos internacionalistas, se presenta y edita a Vitoria en su doble relección. Sin embargo, se le ha hecho plena justicia aún con respecto a Grocio. La obra de éste se publicaba en primer término como «obra standard» y libro manual clásico de Derecho internacional. Pero a Vitoria se le proclama plenamente «padre y propio fundador» del Derecho internacional moderno. Suárez habría desarrollado más su pensamiento y a Grocio le cabe la fama de haber presentado las ideas de sus predecesores en una estructura sistemática (p. XXVI-XXVII). Por eso no se ha creído deber prescindir del texto latino depurado de las Relecciones de Vitoria.

La Introducción, obra del Dr. Hadrossek, es breve, pero densa, bien documentada y puesta al día. En ella se esboza un resumen de la vida y actividad científico-literaria de F. de Vitoria, la cronología de sus Relecciones, la historia y valoración de las ediciones que se hicieron de las mismas, y de todas las traducciones y ediciones más o menos críticas que se han publicado en los tiempos modernos. El autor está al tanto de la literatura vitoriana publicada en España y sostiene que un estudio completo del pensamiento internacionalista del maestro español no puede prescindir de otros numerosos textos de sus lecciones ordinarias, bien contenidas en manuscritos, bien en las lecturas ya editadas por el P. Beltrán de Heredia.

El mismo introductor insiste también brevemente, pero con gran acierto, en el valor eterno de las ideas de Vitoria y su enorme importancia y directa aplicación aún para los terribles problemas internacionalistas de la época actual. En este aspecto destaca de una manera especial la doctrina vitoriana de que el vencedor de una guerra justa es juez, no acusador, y como tal debe actuar respecto del pueblo vencido; también destaca la idea de que Vitoria no reconoce una culpabilidad colectiva de los pueblos en las guerras y otros magníficos principios del maestro.

La Introducción se termina con una amplia bibliografía vitoriana, aunque no completa; no se cita en ella alguna obra ya clásica, como la del P. Carro, y se desconoce aún el VI volumen de las lecturas de Vitoria publicado por el P. Beltrán. La impresión de la obra no puede ser más esmerada, clara y elegante. Se ha reproducido el texto latino depurado de la edición de Brown Scott, Washington 1917, cotejado con

la edición del P. Getino; pero se ha hecho escasa labor de verificación de notas, relegadas a un apéndice final, si bien se han ilustrado algo las fuentes citadas por Vitoria.

Muy cordialmente saludamos, pues, esta publicación, que contribuirá sin duda a enaltecer la figura de Vitoria en la literatura alemana y al conocimiento de sus doctrinas entre los internacionalistas de aquel país, con la influencia beneficiosa que es de esperar de sus magníficos principios sobre las nuevas generaciones de juristas.

FR. T. URDANOZ, O. P.

Problèmes actuels de la Phénoménologie, 165 págs. (Textes et Etudes philosophiques). Desclée De Brouwer, París, 1954.

Por iniciativa de los «Archives Husserl» de Lovaina se celebró en Bruselas, en abril de 1951, un Coloquio Internacional de Fenomenología. Tomaron parte los representantes más destacados de esta tendencia filosófica. El presente volumen recoge las comunicaciones presentadas. Sería tarea larga resumir su contenido y discutir sus puntos de vista, tanto más que a la diversidad de autores se unen divergencias nada leves en la interpretación de la doctrina del maestro. No obstante constituyen un documento de gran interés para apreciar el estado del movimiento fenomenológico en el momento actual.

Los trabajos que contiene este volumen son los siguientes: *La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl* (P. Thévenaz), *Valeur et limites de la Phénomenologie* (H. J. Pos), *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative* (E. Fink), *Sur la phénomenologie du langage* (M. Merlean-Ponty) ,*Méthode et taches d'une phenomenologie de la volonté* (P. Ricoeur), *Conclusions du colloque*, por J. Wahl, que con mucha finura recoge los distintos puntos de vista de las comunicaciones discutidas.

S. P.

Del conocimiento de Dios, por RODRIGO NOGUERA BARRENECHE. Ministerio de Educación Nacional. Bogotá, 1953, pp. 680.

Contra lo que quizá pudiera esperarse de su título, no es el contenido de esta obra un conocimiento *in actu exercito* de Dios, ni tampoco un modo integral de conocer a Dios, sino simplemente una nueva vía o acceso a la existencia de Dios. La tesis del libro, tal como la enuncia el propio autor, es la siguiente: «Se prueba en nueva forma que la esencia y la existencia se distinguen entre sí realmente en los seres creados, se demuestra con rigor matemático y por primera vez en la historia de la filosofía el principio de causalidad y se deduce la existencia de una causa incausada del universo» (p. 31). Parece admitir el autor en el principio de causalidad impactos de los disparos de Hume y de Kant contra tal axio-

ma o principio, y por eso intenta él construir nuevas pruebas de la existencia de Dios «sin el auxilio del principio de causalidad, tan debatido desde que dejó de tenérsele por axioma, en virtud de las reflexiones de Hume y las conclusiones de Kant» (p. 12-13). Su nueva prueba, que él caracteriza como «*ex re Deum*», parte del «*nudum ens*» o ente en su máxima simplicidad y universalidad trascendente sin absolutamente ninguna diferenciación. No aparece claro cómo el autor confecciona de este modo una prueba *efectiva* sin hacer entrar en ella como elementos integrantes, o al menos presupuestos, la existencia de seres concretos y el principio de causalidad. No es exacto decir que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios se funden inmediatamente en que en las esencias existentes no encontremos la existencia; sino que se fundan en el descubrimiento analítico de la limitación de existencia de tales esencias existentes y en el hecho de que comiencen y dejen de existir, que es incompatible con existir por sí o esencialmente y, por tanto, exigen existir por otro, en virtud del principio de razón suficiente. Alabamos la sinceridad científica del autor, su bonísima intención y su laudable esfuerzo por dar una solución al problema de Dios que sea aceptable para todos. No dudamos que en la nueva edición de la obra se verá coronado con más éxito. En la presente edición, al autor le pasa algo de lo que sucede a los que tienen muchos conocimientos sobre una materia, que les salen a borbotones, a hora o a deshora. Hay en esta obra demasiada cultura con un exceso de bagaje incisivo, a veces innecesario, a veces sin finalidad perceptible, y siempre oscurecedor del lenguaje y del sentido. El propio autor reconoce «esta pesadez» de su libro, que trata de excusar por «tanto como hay a que atender a la vez en el desarrollo actual de multitud de ciencias» (p. 14). Sería también mejor que no se aumentase la dificultad de algunas de las elucubraciones con el recurso al simbolismo matemático, al que no estarán hechos muchos lectores. Quiera Dios que veamos pronto la segunda edición de esta obra en que se nos prometen nuevos argumentos de la existencia de Dios.

J. Valbuena, O. P.

Institutiones Philosophiae Scholasticae, auctoribus pluribus Philosophiae professoribus in Collegio Pullacensi, S. J.: Jos de Vries, *Logica,* cui praemittitur Introductio in Philosophiam, X-182 págs. J. B. Schuter, *Philosophia Moralis,* XV-228 págs. A. Willwoll, *Psychologia Metaphysica,* X-198 págs. Editorial Herder, Balmes, 26. Barcelona, 1952.

El presente Manual de Filosofía escolástica, redactado por los profesores del Colegio de Pullach, merece ser alabado por su presentación y sus dotes de precisión, de claridad y de brevedad. En una obra semejante, destinada a un primer contacto de los alumnos con los problemas filosóficos, es preciso insistir sobre todo en los principios fundamentales, que habrán de orientales en sus investigaciones posteriores. Los autores de este Manual, todos ellos bien conocidos y acreditados en las distintas ra-

mas de sus especialidades, han utilizado su experiencia escolar para realizar un buen libro de texto.

El P. de Vries presenta la *Lógica,* en la cual sigue fundamentalmente la del P. Frick, aunque completándola, aclarándola y perfeccionándola en numerosos puntos. Va precedida de una breve Introducción general a la Filosofía. Aunque rechaza la división wolffiana de la Filosofía, en el fondo viene a admitirla, pues todas las ramas que la constituyen aparecen bajo la Metafísica, bien sea como partes de la Filosofía primera (Crítica, Ontología, Teología natural) o bien como «Metafísica aplicada» (Cosmología, Psicología). Quizá esta división no evite los graves inconvenientes del concepto de la Filosofía de neto abolengo cartesiano, que tan certeramente pulverizó Kant en su Crítica de la Razón pura. No hay un solo Manual que no haga notar que la palabra Metafísica no fué empleada por Aristóteles, sino inventada por un peripatético posterior. Pero es posible que desaparecieran muchas confusiones seculares si se retornara simplemente a la división y a la nomenclatura empleadas por el mismo Aristóteles, el cual dejó perfectamente perfilado el carácter de las partes fundamentales de la Filosofía.

Nos resulta extraño en la división que propone el P. de Vries ver figurar la «*Cosmología biológica*» como parte de la Filosofía natural distinta de la Psicología. Al menos no creemos ser ese el concepto de Aristóteles, tal como aparece en el Libro *De Anima.*

En cuanto al objeto de la Lógica nos parece exacto señalar su objeto material (los conceptos) como común a la Psicología y a la Crítica. Pero quizá fuese más claro determinar sus objetos formales, por los cuales se diferencian, indicando que la Lógica considera los conceptos simplemente *en cuanto conceptos,* la Psicología en cuanto entidades o funciones vitales, y la Crítica en cuanto a su verdad o falsedad en relación con la realidad objetiva que representan y en los juicios y raciocinios que a base de ellos se elaboran.

El P. Willwoll ha redactado el tomo titulado *Psychologia metaphysica,* manifestando en el prólogo su gratitud de discípulo al P. Pröbes.

A nosotros al menos nos resulta un poco extraño un rótulo en que se unen dos cosas tan distintas como Psicología y Metafísica, así como la definición de alma como «ens reale metaphysicum» (p. 12). El sentir de Aristóteles es que el alma es una entidad real, distinta del cuerpo, principio del movimiento y de las operaciones vitales, pero perteneciente al orden físico. De hecho gran parte de esta obra, ciertamente notable, está dedicada al estudio de operaciones del alma, que en verdad tienen poco de metafísicas.

La *Filosofía moral* pertenece al P. Schuster, continuador y editor del P. Cathrein, a quien sigue en su orientación general. Su exposición es clara, ordenada, y aunque con la concisión propia de un libro de texto, abarca las materias necesarias para la formación de los alumnos.

S. P.

¿Existe Dios?, por el ingeniero Mons. PIER LANDUCCI. Traducción del P. Bernardo Monsegú, C. P. Un tomo de 344 págs. de 16×22, con 36 fotograbados intercalados en el texto. Ed. Sociedad de Educación Atenas, S. A. Ap. 1096. Madrid, 1953, 70 pts.

«Estudio crítico-científico sobre el máximo problema del cosmos y del hombre». Es el subtítulo del original italiano de la obra de P. Landucci, que acaba de aparecer en español, traducida de la segunda ed. italiana. Es una aportación al tema de Dios digna del ilustre profesor de Filosofía de las Ciencias en el Lateranense.

La novedad del estudio está, sobre todo, en el enriquecimiento del punto de partida de la primera y quinta vías clásicas, a base de las modernas conquistas de la Física, la Biología y la Astronomía extragaláctica. En este sentido merece el máximo encomio.

A esta riqueza de conocimientos científicos se junta la sobriedad y claridad en el decir, lleno de interés, sin divagaciones inútiles, tino dialéctico en la exposición, etc., todas las notas de una obra de alta divulgación. Su esquema general es apologético: Dios, Revelación, Jesucristo, Iglesia, el Papa.

No quisiéramos restar valor al conjunto de la obra al hacer algunos reparos al cap. VII dedicado a demostrar la finitud temporal del Universo. La objeción no va contra la argumentación física, tomada de la eutropía, de las leyes de la degradación energética—preciosa aportación de la Ciencia a la Revelación—, sino que nos referimos a la argumentación que establece con valor absoluto: el absurdo de un mundo existiendo *ab aeterno*. Es precisamente a este respecto—de la finitud temporal del Universo—cuando dice y repite Santo Tomás que es útil ver si los argumentos de demostración son necesarias o no, a fin de no dar ocasión de escándalo científico a los incrédulos. Santo Tomás pensó mucho este problema y su conclusión fué: la razón demuestra metafísicamente el hecho de la creación, pero no puede demostrar metafísicamente, con valor absoluto, la finitud temporal del mundo. ¿Por qué? Porque las pruebas absolutas parten de la esencia de las cosas, y al mundo, quiditativamente considerado, le es indiferente una mayor o menor medida temporal o de movimiento. No es oportuna una mayor explanación de este argumento «absoluto». Nos limitaremos a hacer ver que el argumento aducido por el autor en contra no es eficaz. Vaya, al menos, a modo de objeción.

Véase la gráfica en cuestión, pág. 109. Desde luego, ante todo, nos parece un error metódico querer resolver un problema metafísico a base de gráficas imaginaciones, pero objetemos en la misma línea:

El argumento está en el absurdo de que la serie infinita de tiempo Ix, Iy... llegaría a coincidir en un momento con la serie finita Pa Pb... Pues bien, en primer lugar, si la distancia PI es infinita y las distancias Ix, Iy... Pa, Pb... son finitas, también serán infinitas las distancias xa, yb... (infinito menos finito=infinito), y, por consiguiente, nunca llegarán a juntarse las dos series Pn e Iz, es decir, nunca llegamos al absurdo buscado.

Además, si la distancia Ix, Iy... se supone finita, se está imponiendo que I está en un punto finito, lo cual va contra la misma hipótesis. Si I está a distancia infinita de tiempo, no se podrá señalar ningún momento a distancia finita de ella.

En tercer lugar, vamos a suponer lo contrario: que el mundo empezó a moverse—y con ello empezaría también el tiempo—hace X años. Preguntamos ahora: ¿Qué repugnancia intrínseca hay en el mundo a que los años de movimiento no sean X, sino X+s+s+ (n)? Ninguna.

Y si queremos meternos más a fondo en la valoración del argumento diremos que falla en su misma base: en la idea que el autor tiene del tiempo pasado como un «todo actuado», a modo de una dimensión lineal. El tiempo no es magnitud, sino que es esencialmente *sucesión*: «Motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successive» (Santo Tomás. I, q. 7, a. 4 ad 4). Si el autor hubiese perfilado este concepto no le hubiera creado la imaginación tantas antinomias.

Recordaremos, para terminar, que esta argumentación, si la despojamos de gráficas y letras, aparece varias veces en Santo Tomás a modo de objeción, y con más crudeza si se quiere, y el Angélico no vió un absurdo en la posición contraria.

Al fallar esta argumentación, falla también la prueba de la finitud espacial y energética y otras aplicaciones que hace el autor a lo largo de la obra.

No obstante los reparos a este capítulo, no dejamos de recomendar la obra a todos los que busquen racionalidad a nuestra fe.

La edición española inserta, en Apéndices, las alocuciones de Pío XII a la Academia Pontificia de las Ciencias y a los miembros del Congreso Mundial de Astronomía.

Fr. Victorino Rodríguez, O. P.

Klimke-Colomer: *Historia de la Filosofía.* Traducción y ampliaciones a cargo de Profesores de la Facultad filosófica del Colegio Máximo de San Francisco de Borja. San Cugat del Vallés, Barcelona. Segunda edición, XXVII-966 págs. Edit. Labor, Madrid.

La Historia de la Filosofía, de Federico Klimke, S. I., ofrecida al público español en 1946, completada en el texto y esmeradamente enriquecida por los PP. Miguel Floá y Roig Gironella con la recensión de las tendencias filosóficas de los treinta últimos años, tuvo una acogida digna de un indiscutible valor, agotándose en pocos años.

Esta es la segunda edición española. El título aparece bajo el doble nombre Klimke-Colomer. Es signo de que la otra no está estacionada, sino sujeta a mejoramiento y a nuevas ampliaciones, conforme a las aportaciones de la investigación histórica, y a las nuevas vicisitudes de la Filosofía.

El P. Eusebio Colomer da, en esta edición, una introducción del conjunto filosófico griego distinta de la del P. Klimke. Aporta también algunas notas sobre la vida y obras de Escoto.

El P. Roig Gironella, por su parte, añade a los datos sobre el existencialismo y filosofía española del siglo XIX, de la edición anterior, una breve información sobre Sartre, Unamuno y A. Comellas Cleret.

Esta segunda edición está magníficamente presentada, y con todo esmero tipográfico.

La primera edición fué ya elogiosamente anunciada a los lectores de esta Revista (n. 226, 1947, pág. 927). No dudamos que su difusión progresiva en los universitarios españoles llevará un criterio seguro en la valorización de los sistemas filosóficos.

V. R.

TORRENTE DIEGO: *Así es Dios, Tratado de Teodicea,* Cuenca, 1953, 352 páginas.

La palabra del Excmo. Sr. Obispo de Cuenca nos declara en el pórtico mismo de esta obra que Diego Torrente es un joven profesor profundamente consagrado al estudio y a sus alumnos. Estas dos notas de *consagración al estudio y a los alumnos* quedan claramente demostradas en el trascurso de 352 páginas llenas de vitalidad.

Comencemos, pues, aprobando que la obra del profesor Diego Torrente tiene una finalidad eminente y casi exclusivamente pedagógica con destino concreto: sus discípulos. Accedamos también a que su mejor voluntad es mantenerse fiel a la doctrina de Santo Tomás como oficialmente lo pregona en un párrafo que no es precisamente del estilo de Santo Tomás, cuando se dirige a sus posibles lectores en la presentación. Incluso llega a demostrar agudeza de ingenio y amplitud de comprensión en los problemas. Sin embargo creemos conveniente anotar algunas observaciones que no se van a referir precisamente a dos o tres puntos fundamentales de la Teodicea Tomista que extrañamente da de mano Diego Torrente.

En primer término, lealmente pensamos que la presentación de esta obra tiene tres defectos que tratan de sustraerle el carácter científico que intrínsecamente le pertenece: el primero lo forman sus *introducciones,* todas ellas concebidas en tono lírico, grandilocuente; notas que no espera encontrar el lector cuando piensa en descubrir la verdad de la Causa Primera del Ser. El segundo defecto proviene de esos «remansos de jugosa espiritualidad en la fría ruta de los razonamientos». Sobran, y hasta estorban y molestan, esos textos salpicados, las más veces sin orden, en las páginas de un texto de filosofía. Dejemos a los profetas para otra ocasión. La vitalidad de una ciencia no puede manifestarse sino mediante la orientación de su misma esencia a los problemas del hombre. Y la Teodicea puede por sí sola llenar estas funciones. El tercer defecto es la ausencia de documentación y el haberse entregado con todo su bagaje a la autoridad de un tratadista moderno que merece todo nuestro aplauso, pero que no debe servirnos de lugar común y particular. Hace falta un poco más de libertad en la exposición, si bien es cierto que en algunas cuestiones la tiene Diego Torrente y precisamente cuando se

trata de las últimas conclusiones de la verdadera Teodicea Tomista. Hace falta acreditar la doctrina con la documentación literal o al menos de referencia exacta a las fuentes que se utilizan. La preferencia por Santo Tomás es de justicia; pero no hace falta callar nombres, es preciso hacerles justicia.

Estos defectillos nacen indudablemente de la rapidez con que se ha escrito esta obra y de haberse fijado exclusivamente en los discípulos; pero es de desear que la próxima edición los vaya superando.

También es defecto de revisión alguna frase de clase, pero no de libro, que de cuando en cuando hace sonreír al lector, por ejemplo en las páginas 45 y 48.

En cuanto al fondo doctrinal, la mayoría de las tesis defendidas pertenecen al núcleo del tomismo; sin embargo quisiéramos verlas desenvueltas con un poco más de nervio, pues a veces no termina de proponerse el croquis cuando inesperadamente se ha dado fin a la cuestión. Quizá se pudiera retener la extensión actual de la obra, sabiendo penetrar con vigor en las cuestiones esenciales, y prescindiendo de tantas clasificaciones, censuras, introducciones, etc., etc. Esto mismo sucede en el despliegue de fuerzas que hace para exponer las tesis *Bannesiana* y *Molinista* o *Suarista* respecto del medio objetivo en que Dios conoce los *futuros*, de la *conciliación de la libertad con la moción divina* y de la *causalidad divina* respecto del mal moral... Nos gustaría ver confirmadas cada una de esas afirmaciones con la autoridad respectiva, y nos encantaría además el que, cuando se llega a la aplicación de las tesis fundamentales deducidas de las cinco vías, se establezca la conexión que existe entre la premoción, el conocimiento divino y la causalidad universal...

No nos molesta que el autor siga su camino libremente; nos extraña más bien el viraje que imprime a su pensamiento.

De todas formas nos encontramos con un texto estimable en que la claridad compensa otras deficiencias; además nos encontramos ante una buena promesa científica, ya que Diego Torrente hace ostentación práctica de excelentes cualidades al desarrollar tesis difíciles con habilidad palpable y con grande acierto.

Felicitamos al nuevo escritor y le estimulamos a que prosiga su trabajo y al mismo tiempo le sugerimos que quizá hiciera falta algún ligero retoque en la cuestión de la analogía entre el ser de Dios y el de las criaturas, pues no nos convence el que «cuando predicamos el *ser* de Dios y de las criaturas no se respeta ningún orden de prioridad o posterioridad» (pág. 102); convendría suprimir el tono de condescendencia con las inteligencias vulgares al fin de algunas cuestiones. No parece ese el lugar más apropiado. Que no hay inconveniente en anteponer el concepto de Teodicea a la cuestión de la existencia de Dios, ya que suponemos conocida la ciencia metafísica y el plan didáctico no siempre coincide con el proceso objetivo; que las cuestiones especulativas por excelencia se resuelvan en el plano que les corresponde, sin atender a que sean más o menos asequibles, más o menos aptas para predicarlas, etc. etc., y por fin que algunas afirmaciones contenidas en la pequeña nota biográfica con que

se ven honrados los autores mencionados en esta obra exigen confirmación documental para que podamos darles crédito.

FR. CANDIDO ANIZ, O. P.

Ensayo valorativo del existencialismo, por el Dr. D. ONOFRE MONZO PALES. Publicaciones del Instituto de Estudios Manchegos. Ciudad Real, 1952, 36 págs.

Es el discurso leído en el Seminario Diocesano de Ciudad Real en la apertura de curso 1952-1953.

Se mira al existencialismo desde las constentes de la Historia de la Filosofía *unidad* y *dualismo*. Se le considera como una ontología unitaria, tan real como la existencia o existente concreto que considera. Describe —en la brevedad de un discurso—la fenomenología existencialista y aboga por una actitud (apostólica) de acercamiento al existencialismo de derecha, a lo Marcel-Zubiri.

V. R.

PRINI, PIETRO: *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable.* Lettre-préface de Gabriel Marcel. Desclée de Brouver, 1953. París.

El ensayo de Prini es un intento de sistematizar el ensamiento del célebre filósofo G. Marcel en torno a tres temas fundamentales, o más que temas, tres etapas en el desarrollo de un pensamiento que aún sigue completándose y perfilándose. Una primera etapa de influencia bergsoniana; una segunda, en la que el filósofo encuentra el mundo real externo a través del sentimiento concreto de su propio yo, y una tercera, finalmente, en la que ve los seres como participación del Ser, siguiendo una trayectoria de gran raigambre en la tradición apologética cristiana.

Este ensayo es, sin duda, uno de los más penetrantes consagrados al filósofo francés, uno de aquellos que los comentaristas del futuro no podrán desconocer, según el propio Marcel en el prefacio de este ensayo. No sólo es real lo aprehendido como verificable, sino que las realidades más profundas son inverificables, por trascendentes, pero de un valor absoluto superior.

F. J.

SIWEK, PAUL, S. J.: *Au coeur del spinozisme,* 250 págs. Desclée de Brouwer, París, 1952.

A sus bien conocidos trabajos sobre Spinoza añade el P. Siwek el presente, reuniendo materiales de estudios aparecidos en diversas publicaciones. No trata de dar una visión general del spinozismo, sino más bien aclarar puntos particulares de gran interés. Los temas elegidos son:

el libre albedrío, la finalidad, la existencia de Dios, la revelación divina, los derechos del hombre. Todos ellos están tratados con mano de verdadero maestro, familiarizado con el pensamiento de Spinoza. El autor ha añadido a cada estudio un conjunto de observaciones críticas, haciendo ver los puntos débiles de la doctrina spinoziana. Procedimiento poco empleado, pero muy oportuno para desengaño de quienes todavía abrigan el fetichismo de un Spinoza poco menos que irrefutable.

S. P.

Bibliografía filosófica del siglo XX. Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel (Provincia de Buenos Aires). Ediciones Penser, Buenos Aires, 1952, 467 págs.

El año 1939 las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel organizaron una Muestra bibliográfica de la Filosofía católica. Su Catálogo comprendía 2283 títulos de obras expuestas. Pocos años han bastado para que aquel primer esfuerzo cuajase en la espléndida realidad de una Exposición bibliográfica de la Filosofía en el siglo XX, en la cual figuran catalogadas un número casi doble de obras (4011). A lo cual se añade que el presente Catálogo no es ya un simple Indice ordenado de obras, sino un excelente instrumento de consulta, sumamente útil para apreciar el actual estado del movimiento filosófico mundial. Admirablemente ordenadas sus distintas secciones, con la descripción completa de cada obra, conforme a las normas bibliográficas más exigentes y con un Indice alfabético que permite hallar rápidamente el autor que se desea. Aunque no se trata de una Biografía filosófica exhaustiva, cosa materialmente imposible tratándose de una Exposición, no obstante prestará muy útiles servicios de orientación a cuantos se interesan por temas filosóficos. Y sobre todo constituye una prueba elocuente del estado de florecimiento de estos estudios en la República Argentina.

S. P.

P. R. García Villoslada, S. J. : *Historia de la Iglesia Católica*. Tomo II. Edad Media (800-1303). B. A. C., Madrid, 1953. XII-1006 págs. Precio 75 ptas.

Este segundo volumen de la Historia de la Iglesia, proyectada por varios Padres Jesuítas y editada con entusiasmo por la B. A. C., es verdaderamente magistral. Entre las obras de esta índole ya publicadas, será quizá la mejor y la más completa. Es una preciosidad por su orden, claridad y objetividad. Estas notas se encontrarán en cualquiera de los numerosos temas abordados. Y todo ello escrito con una fluidez y buen gusto, que despierta en el lector ansias de conocer el problema siguiente, aun antes de terminar el que revisa o estudia. Su bibliografía es, además de suficiente, muy selecta y veraz.

Mérito también del P. Villoslada es, aparte su sentido crítico, lo que pudiera llamarse sentido católico y universal. Católico, porque enfoca el estudio de los variadísimos problemas de la Edad Media en orden a la Iglesia y en dependencia de la misma, que fué realmente la forjadora de la grandeza de esa Edad. Universal, porque no hay problema que no reseñe. Magnífica también su habilidad en presentar el contraste polifacético de esta tan decantada y calumniada Edad.

En orden a la información objetiva nos permitimos hacer algunas indicaciones que tal vez puedan resultar útiles al mismo autor. El comenzar la Edad Media con la fecha del 800 es un pórtico demasiado largo, y por otra parte la fecha de terminación de la Edad Antigua, que normalmente se señala como límite de la misma, coincide con la extinción de las grandes herejías trinitarias y cristológicas y la terminación de los grandes Concilios Ecuménicos, que elaboraron la doctrina en torno a los mayores dogmas católicos. Y este es un hecho que iguala en grandeza y trascendencia, aunque no en vistosidad, al advenimiento de Carlomagno el año 800. Impresión de un poco incompleto es la que produce el estudio del Cisma Griego. Tal vez resultase acertado exponer otras causas, además de las consignadas, y lo que se ha llamado fundamento doctrinal de este hecho lamentable. Ni resulta menos breve lo dedicado a la etapa de Miguel Cerulario. Lástima que entre la bibliografía no aparezcan citadas las magníficas disertaciones de B. Jungmann, tan buenas algunas de ellas, v. gr. la referente a la situación de la Iglesia en el siglo XI.

Pero a nuestro juicio, la mayor anomalía está en que este volumen no incluya el Pontificado de Bonifacio VIII, siendo así que lo supone desde su mismo frontispicio, puesto que el autor cierra la Edad Media con la muerte del Papa citado. No sabemos la causa de esta omisión.

Estos reparos, insignificantes, que en nada disminuyen el valor de la obra, los indicamos con la recta intención del mejoramiento de la misma.

FR. P. ARENILLAS, O. P.

Almas marianas. Un tomo de 256 págs. de 14×20 cms. Portada tricolor. Diez grabados de plana entera. Autor: D. BENITO MORAL, S. M. Sociedad de Educación Atenas, S. A., Apartado 1096. Madrid. Distribuciones O. D. E. R., Mayor, 81, Madrid. 35 ptas.

Con motivo del Centenario de la Inmaculada se han hecho numerosas publicaciones marianas. Es ésta una de las de positivo interés. Siendo la Virgen la Mediadora de las gracias, se hace ver en esta obra la acción de María en una serie de almas privilegiadas por su santidad, pero en las que se destaca esta acción mediadora de María en ellas. Es una mariología vivida.

Se dan en ella las biografías de algunas de estas almas marianas: cinco de religiosos y cuatro de mujeres. Son las siguientes:

Hombres: San Gabriel de la Dolorosa, joven pasionista, muerto en 1862; Hermano Manuel Giol, lego claretiano, fallecido en 1909; Hermano

Mucio María, de las Escuelas Cristianas, muerto trágicamente en un choque de trenes al abandonar Bélgica invadida por los alemanes; Maximiliano Kolbe, franciscano conventual polaco, martirizado en el barracón del hambre en 1941, bajo la tiranía de la Gestapo; el P. José Domingo Chaminade, fundador de la Sociedad de María, fallecido en 1850.

Mujeres: María de Santa Teresa, terciaria carmelita belga, muerta en 1677; Sor Angeles Sorazu, religiosa concepcionista de Valladolid, fallecida en 1921; Santa Gema Galgani, virgen de Lucca, muerta en 1903, y Sor María de Santa Cecilia, canadiense, religiosa de Jesús María, fallecida en 1929. Los escritos de la última entreabren los más sublimes misterios en las relaciones de las almas marianas con la Santísima Trinidad.

Consideramos el libro de una utilidad nada común, y como uno de los libros que de una manera intuitiva hace ver la acción de María en las almas, siendo algunas de sus biografías de un interés excepcional. Es un complemento magnífico para valorar en la práctica la acción mediadora de María.

R.

Frente a la rebelión de los hijos, por D. A. Lord, S. J. Sociedad de Educación Atenas, S. A., Apartado 1.096, Madrid. Distribuidores: O. D. E. R., Mayor, 81, Madrid.

Los padres y madres españoles leerán con fruición y provecho las 400 páginas de este hermoso libro, escrito por su autor para los padres y madres de Norteamérica. Algo, quizá mucho, de lo que se dice en el libro podrá extrañar a los padres españoles que tienen conciencia del sentido moral español. Ciertamente que no está demás la siguiente observación que con muy buen sentido han hecho los editores de la traducción española al capítulo IV «En torno a la pureza»: «...el P. Lord escribe para los norteamericanos, que en puntos de castidad no se andan con remilgos ni disimulos. Creemos, por ello, que para el público hispano-americano hay que velar un poco algunos conceptos que aparecen en este capítulo, especialmente en las explicaciones confidenciales que se ponen en labios de un padre o de una madre». Es muy grande la responsabilidad de los padres respecto a la educación de los hijos.

Deben saber aquéllos que la primera educación de éstos termina, por lo general, al ingreso de ellos en la escuela, y que la segunda comienza al enfrentarse con la vida real salidos ya de las aulas. En toda educación se deben sortear hábilmente dos escollos: el de no decir nada y el de decir demasiado. Tal vez tienen razón muchos jóvenes de hoy cuando ante sus fracasos se lamentan de que sus padres no les han comprendido ni les han ayudado a comprender la vida, dejándoles solos ante los caminos tortuosos del vivir moderno que tan sorprendente y tempranamente se abren ante el joven de hoy. Pero no es menos cierto, por otro lado, que se habla y se escribe demasiado sobre ciertos temas, contribuyendo con ello inconscientemente a formar en los jóvenes determinadas monomanías morbosas y a reducciones en la enseñanza de la moral y de la vida cris-

tianas. Como están formando hoy en la juventud una mentalidad cinematográfica algunos de nuestros periódicos diarios inintencionadamente y las empresas de difusión de películas calculadamente con tantos y tan sugestivos anuncios, así cierta literatura, que suponemos bien intencionada, está contribuyendo a la monomanía y reducciones mencionadas.

J. V.

De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis, collegit Josephus De Vries, S, J. Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff (1953).

Es éste un opúsculo de 65 pp., de la Serie Filosófica «Opuscula et Textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia», que dirigen J. Koch y Fr. Pelster, S. J. Se recogen en estas breves páginas textos espigados en las diversas obras de Santo Tomás referentes al conocimiento de la verdad, tratando de aclarar mediante el parangón de unos y otros el célebre y difícil texto del Santo en De Veritate, q. 1, a. 9, en que Santo Tomás parece señalar la reflexión del entendimiento sobre su propia naturaleza como fundamento del conocimiento de la verdad.

J. V.

La Filosofía del Quijote, por David Rubio. Valladolid, 1953.

Publicáronse las 240 páginas de este libro, de instructiva, amena y patriótica lectura, por primera vez en Nueva York en 1924 como una réplica del autor al profesor Américo Castro, quien en una conferencia en la Universidad de Pensilvania, donde a la sazón el P. Rubio enseñaba literatura española, sostuvo las tres tesis siguientes: 1.ª, que Cervantes había sido erasmista, es decir, anticlerical; 2.ª, que Cervantes castigó a D. Quijote con el fracaso en todas sus aventuras por no seguir éste la naturaleza, y 3.ª, que este seguimiento de la naturaleza fundamenta la vida ética, sin necesidad de recurrir a dogma alguno para apoyar la vida moral. En pocas páginas, sin duda el tema merecía más, hace ver el P. Rubio, con textos del Quijote o de otras obras de Cervantes, lo absurdo de semejantes afirmaciones que, como tantas otras del autor, se hicieron tal vez sin ninguna responsabilidad y con el sólo intento de decir algo «sensacional». El librito va prologado por el P. Lope Ciruelo, agustino como el P. Rubio.

J. V.

Dictionnaire de spiritualite ascetique et mystique. En colaboración. Fascículos XVIII-XIX. Beauchesne, París, 1954.

Dos nuevos fascículos en un solo volumen del conocido Diccionario de Espiritualidad que están publicando los PP. Jesuítas en unión con gran

número de colaboradores. El presente volumen abarca desde el comienzo de la letra D hasta la palabra «déréliction» incoada. Los artículos más extensos y notables responden a las palabras *découragement, défauts, défi spirituelle, démon, Denys l'Aréopagite* (*Le Pseudo*) y *dépouillement*. Entre ellos destaca el dedicado al Pseudo-Dionisio, al que dedica cerca de 200 columnas, estudiando en primer lugar la cuestión dionisiana y a continuación la influencia por él ejercida en la mística posterior.

Fr. A. Royo Marin, O. P.

Dictionnaire Pratique de Liturgie Romaine. Bonne Presse. París, 1952.

Un nuevo Diccionario, esta vez de Liturgia, ha sido publicado en Francia. Abre sus páginas un hermoso prólogo del Arzobispo de París, el Cardenal Feltin; y se declara a continuación que son diez los autores de la obra, todos ellos consagrados al servicio divino en catedrales o iglesias religiosas, si bien actúan bajo la dirección común del canónigo Robert Lesage, maestro de ceremonias de la Archidiócesis de París.

La obra está editada en papel folio, a dos columnas por página, correspondiendo la numeración a cada una de aquéllas. Se explica, pues, ampliamente el sentido litúrgico de 803 palabras en 1104 columnas.

Si los Diccionarios no están hechos para los investigadores de las cuestiones que respectivamente en ellos se explican, no obstante prestan un servicio magnífico a los que no pueden por sí mismos estudiar los problemas que a cada momento se les ofrecen por carecer del tiempo preciso o de los medios apropiados. El que ahora reseñamos facilita a clérigos y seglares cultos un arsenal de conocimientos y explicaciones de cuanto sirve para rendir a Dios el culto público que oficialmente le tributa la Iglesia. Logra armonizar sabiamente las explicaciones teológicas con las históricas, explica suficientemente las rúbricas principales y refleja muy bien el espíritu religioso que late bajo toda esa gama de ceremonias que al profano quizá pudieran resultar inútiles, cuando no ridículas. Merecen, por consiguiente, un aplauso los autores de este hermoso y a la vez sencillo Diccionario Práctico de Liturgia Romana.

Fr. Arturo Alonso Lobo

Krebs, Engelbert: *El más allá. La vida futura, la contemplación de Dios y la reunión feliz con los seres queridos*. Versión española por Constantino Ruiz-Garrido. Editorial Herder, Barcelona, 1953. 12 × 18,5 cm., 175 págs., 25 pts.

Es mucha la gente que pretende apartar de sí la idea del más allá, cuando precisamente debemos tenerla siempre presente para guía de nuestra vida terrenal, para consolarnos de la pérdida de nuestros seres queridos, para prepararnos, fortalecernos, para el momento de nuestra propia

muerte, momento que no ha de ser temido sino glorioso para nosotros.

El cristiano tiene una meta en el Más Allá. El libro del P. Krebs, tan profundo teólogo como diáfano y ameno escritor, nos dice lo que la Iglesia sabe exactamente del más allá. Esta obra no es una pintura colorista o visionaria, ni tampoco una disquisición de teólogos: su punto de partida son las disposiciones dogmáticas de la Iglesia, los artículos de fe respecto al más allá. Y además—esto es muy importante—la obra fué escrita para un familiar—enfermo de muerte—del autor. Conforme el P. Krebs la escribía, se la iba leyendo al enfermo; a ambos les sirvió de gran consuelo y de entonces (1917) acá, han sido innumerables (van doce ediciones alemanas) las personas que en ella han hallado respuesta y consuelo. Los testimonios de los fallecidos, transmitidos al autor por sus familiares, son su mejor elogio.

N. R.

LIPPERT, PETER, S. J.: *De alma a alma.* Cartas a hombres de bien. Versión española por Bernardo Bravo, S. J. Editorial Herder, Barcelona, 1953, 12 × 18,5 cm., 215 págs., 28 pts.

Puede decirse que la persona y la obra del P. Lippert son aún poco conocidas en España. Fuera del «Hombre Job» y sobre todo de «*Cartas a un convento*», Barcelona, 1952. Editorial Herder, la ingente producción y con ella la sugestividad personal del eminente jesuíta alemán tropezaron con el obstáculo de dos fronteras. La nueva obra que la Editorial Herder acaba de publicar puede destacar una vez más la cordial naturalidad de un gran sacerdote y la habilidad científica de un psicoterapeuta que llega —siempre con delicadeza y caridad—hasta los últimos pliegues del subconsciente humano.

Los 100.000 ejemplares que van ya tirados de este libro en lengua alemana y las traducciones a seis o siete lenguas distintas son un buen argumento extrínseco de su valor. Se trata de treinta cartas que fueron saliendo separadamente en la revista alemana *Seele*, que se honró teniendo al P. Lippert como consolador asiduo. Los problemas que toca en ellas son los de todos los hombres del mundo moderno. Los temas escogidos y el modo de enfocarlos y tratarlos no pueden ser más sugestivos; como botón de muestra, y para terminar, citemos sólo algunos: «*¿Vida fracasada?*», «*Una veracidad imposible*», «*Los desahogos peligrosos*», «*Las dudas en la fe*», «*Devoción al Corazón de Jesús*», «*Una carta al frente*».

N. R.

Práctica de los Ejercicios intensivos, por el P. JOSE CABRERAS, S. I. Segunda edición. Barcelona. Editorial Balmes, 1952, ptas. 30.

De excelente puede calificarse este librito que el P. Cabreras presenta a los devotos de los Ejercicios Ignacianos. Es ya una aspiración bastante

general la de acercarse en la práctica de los Ejercicios al método primitivo que señala el Santo Fundador de los mismos. Dar más participación al trabajo personal del ejercitante en la tarea de los días de retiro es consigna a seguir por quienes quieren practicarlos debidamente, y a esto tiende toda la abundante literatura de estas páginas jugosas.

Solidez en la doctrina, claridad en la expresión, orden en el método, cualidades son éstas que avalan este precioso auxiliar de los ejercitantes.

F. J. L.

M. Trens, Pbro.: *Santa María. Vida y leyenda de la Virgen a través del arte español.* Pgs. 202 con 108 láminas de plana entera, en huecograbado. Ed. E. Subirana, Barcelona. Pts. 125, en tela.

Es éste seguramente uno de los mejores homenajes que el mundo del arte ha dedicado a la Santísima Virgen con motivo del Año Mariano. El Dr. Trens, Director del Museo Diocesano de Barcelona, ha dado una muestra más de su buen gusto artístico. Primeramente hace una breve exposición de los principales misterios y leyendas acerca de la Santísima Virgen, que luego son copiosamente ilustrados con numerosos cuadros, los más selectos del arte español. La reproducción de estos cuadros está perfectamente lograda.

Toda clase de públicos podrán utilizar esta obra, en que unos contemplarán los prodigios del arte puesto al servicio de la más ideal belleza; otros encontrarán un poderoso estímulo para encenderse más en la devoción a la Madre de Dios, y todos solaz y entretenimiento para descansar de sus trabajos.

C.

Familia numerosa, por William E. Walsh. Ediciones Rialp; Madrid, 1954. Un vol. de 286 págs.

Es una encantadora narración hecha por el propio protagonista, en la que se muestra cómo una familia modesta y con doce hijos puede ser perfectamente feliz si sabe sonreir mirando al cielo. Según las propias palabras del autor—padre de esa familia—le movió a escribir este relato el deseo de «mostrar a la Divina Providencia como clave de la vida familiar» y por ello nos describe el desarrollo de su propia familia, que creció y sobrevivió a las más duras pruebas con fe en la Providencia y sin un centavo en el bolsillo, siempre con una alegría y buen humor que solamente se dan en la tranquilidad de conciencia y en una vida auténticamente cristiana.

F. C.

La Eucaristía y las almas religiosas, por el P. TIMOTEO URQUIRI, C. M. F. Editorial Coculsa, Madrid, 1954. Un vol. de 422 págs.

Hermosamente presentada por Editorial Coculsa aparece esta obrita, en la que el autor se propone estudiar las estrechas relaciones entre la Santísima Eucaristía y la santificación de las almas consagradas a Dios en el estado religioso.

La obra se divide en dos partes. En la primera se exponen los fundamentos doctrinales en tres largos capítulos divididos en artículos. El primero se refiere a la Santa Misa, el segundo a la sagrada Comunión y el tercero a la presencia real de Cristo en la Eucaristía. La segunda parte —de aplicaciones prácticas—tiene dos capítulos subdivididos en artículos. El primero trata de la formación, y el segundo de la vida eucarístico-religiosa. Toda la obra está escrita en lenguaje sencillo y transparente, lleno de piedad y de unción.

F. C.

Introducción a la vida devota, por SAN FRANCISCO DE SALES. Ediciones Paulinas. Un vol. de 446 págs.

La Sociedad de San Pablo, que tan excelentes servicios presta a la humanidad difundiendo al alcance de todos la buena prensa en ediciones baratísimas, presenta esta nueva edición de la famosa obrita de San Francisco de Sales, que ha alimentado la piedad de tantas generaciones. La versión que aquí se nos ofrece es la de don Pedro de Silva, realizada por orden del Cardenal Lorenzana, Arzobispo de Toledo. Nada hay que decir de la excelencia de esta obra del Santo Obispo de Ginebra, que es de todos conocida.

F. C.

Semillas en el surco, por AMALIA DE MIGUEL. Desclée, Bilbao, 1954. Un vol. de 128 págs.

He aquí un librito pequeño en extensión, pero grande en profundidad. Es una serie de pensamientos sobre la vida cristiana, que se transparenta claramente que han sido pensados muy despacio y a la luz de la lámpara del Sagrario. Breves insinuaciones, estilo cortado, pocas palabras cada vez; pero siempre cargadas de sentido y llenas de intención. Mucho bien pueden hacer estas páginas a los que sepan leerlas despacio, como se han escrito.

F. C.

Contacto entre el sacerdote y la familia obrera. En colaboración. Desclée, Bilbao, 1954. Un vol. de 152 págs.

La Biblioteca de Estudios Pastorales que publica la casa Desclée en su sucursal de Bilbao, presenta en este pequeño volumen—el séptimo de

la colección—las experiencias vividas por un equipo de sacerdotes belgas en contacto con el pueblo. Hechos, anécdotas, sugerencias apostólicas, etcétera, constituyen el fondo de este nuevo librito, de carácter más práctico y concreto que los que le han precedido.

En la introducción se plantea el problema de la conquista de la familia obrera, y en los cuatro capítulos de la obra se estudian los aspectos económico-social, psicológico, religioso y cultural.

S. C.

Le Ciel, c'est les Autres, por IVAN DANIEL y GILBERT LE MOUEL. Editions Ouvrieres, París, 1954. Un vol. de 304 págs.

A despecho de su título este libro apenas trata del cielo. En su conjunto no es más que una colección de textos sobre el amor de Dios y del prójimo, sacados, casi exclusivamente, de los Evangelios y Epístolas de los Apóstoles. Se añaden, a veces, algunos ejemplos y consideraciones, siempre con la misma finalidad de poner de manifiesto este aspecto esencial de la religión cristiana: la necesidad de reducirlo todo al amor de Dios y del prójimo. Es curioso el capítulo 18, en el que se hace un largo recorrido de los santos canonizados, para demostrar que en el cielo caben todas las categorías sociales y todos los oficios humanos por humildes que sean.

S. C.

La fin des temps, por JOSEF PIEPER. Desclée de Brouwer, París, 1953. Un vol. de 202 págs.

El autor pone como subtítulo de su libro estas palabras: meditación sobre la filosofía de la historia. Y eso es en realidad. Un examen filosófico del conjunto de la historia—entendiendo por ella no solamente el pasado, sino todo el conjunto de los acontecimientos de la humanidad, pasados, presentes y futuros—para preguntarse cuál será el fin de todo ello, en qué terminará el proceso de la evolución histórica del mundo. El autor se reconoce impotente para dar la solución definitiva; pero advierte—y acaso sea lo mejor de su estudio—que es imposible dar una solución satisfactoria prescindiendo de la teología. Toda cuestión filosófica—añade—está ordenada a la teología. Esta ordenación se da por excelencia en la filosofía de la historia. Una filosofía de la historia al margen de la teología no llegará jamás a descubrir su verdadero objeto y señalar su finalidad. A la luz de estos principios examina finalmente la cuestión escatológica y los tiempos del Anticristo.

S. F. C.

Sobre la esencia del cristianismo, por MICHAEL SCHMAUS. Colección «Patmos» de Libros de Espiritualidad. Madrid, 1952. Un tomo de 422 págs.

El autor recoge en esta obra las conferencias que dió en la Universidad de Munich—de la que actualmente es Rector Magnífico—en el curso de 1945-46 en medio de las ruinas espirituales y materiales acumuladas por la guerra recién terminada. En aquellos momentos críticos quiso probar el autor que lo único estable y permanente, lo único que perdura a través de todos los derrumbamientos políticos y sociales, es siempre el cristianismo. Y puesto a investigar en qué consiste su verdadera esencia, coincide fundamentalmente con Guardini al decir que no consiste en un sistema filosófico o teológico, sino en una realidad personal: lo cristiano es Cristo, o la *vivencia* personal en El.

Las personas cultas, de sólida formación religiosa, leerán con gusto estas páginas y encontrarán en ellas muy buenas cosas.

S. F.

José de Nazaret, por FRANZ JANTSCH Colección «Patmos». Madrid, 1954. Un vol. de 290 págs.

Se trata de un estudio sobre la persona y vida de San José, escrita por el sacerdote austríaco Dr. Jantsch. He aquí el índice de sus capítulos: la imagen verdadera de San José, San José en los Evangelios, la vida de San José según los Evangelios, San José en las leyendas apócrifas, la devoción a San José, la figura del santo y su camino de santidad.

El libro está escrito con cariño y competencia, pero acaso hubiera sido mejor suprimir el capítulo de las leyendas apócrifas. A pesar de las notas explicativas de la pág. 288, nos parece que algunas de las afirmaciones apócrifas—carentes de todo fundamento e incluso contrarias al dogma muchas de ellas—escandalizarán a los lectores sencillos o, al menos, no contribuirán en nada a su edificación. Y es lástima, porque el librito es bueno en todo lo demás y podría contribuir a fomentar entre los fieles la devoción al santo sencillo y escondido de Nazaret, Patrono hoy de la Iglesia universal, cuyo mensaje de serenidad y de paz tanto necesita el mundo agitado de nuestros días. Creemos que sería un acierto suprimir en la segunda edición el capítulo aludido.

S. F.

Nuestra transformación en Cristo, por DIETRICH VON HILDEBRAND. Colección «Patmos». Madrid, 1953. Dos tomos de 352 y 328 págs.

El autor de estas páginas, seglar, catedrático de Filosofía en Munich hasta 1933 y actualmente profesor en los Estados Unidos, ha querido trazar una ética de los valores cristianos principalmente desde el punto de vista de las bienaventuranzas evangélicas. El mismo reconoce que su trabajo resultaría muy incompleto si se quisiera ver en él un tratado

exhaustivo de la vida espiritual; pero los aspectos y facetas que examina del riquísimo contenido de la vida cristiana, ponen claramente de manifiesto un talento nada común y un corazón enamorado de Jesucristo.

He aquí el índice completo de la obra: Disposición de cambio, arrepentimiento, conocimiento de sí mismo, la verdadera conciencia, la verdadera simplicidad, recogimiento y contemplación, humildad, confianza en Dios, la tarea en nosotros mismos, la verdadera libertad, bienaventurados los que sienten hambre y sed de justicia, la paciencia santa, bienaventurados los pacíficos, la santa mansedumbre, misericordia, santa aflicción, santa templanza, el verdadero perderse a sí mismo.

S. F.

JACQUES LECLERQ: *Siguiendo el año litúrgico*. Colección «Patmos», n. 32. Madrid, 1954. Un tomo de 394 págs.

Se trata de una serie de reflexiones íntimas que el autor iba escribiendo en diferentes festividades del año litúrgico para su consuelo y edificación espiritual. Posteriormente pensó que podrían ser útiles también a los demás y se decidió a publicarlas (pág. 9). No hay en estas páginas un tratado sistemático de espiritualidad, ni fué ese el pensamiento del autor. El mismo explica la génesis y orientación de su libro con estas palabras: «Este libro no tiene formas geométricas. Ha sido vivido. Brota de diez años de mi vida. No es lógico; es vivido. La lógica es una ciencia, pero la vida es la vida».

F.

El amor supremo, por el R. P. EUGENIO BOYLAN, O. Cist. R. Colección «Patmos». Madrid, 1954. Dos vol. de 290-272 págs.

Una nueva obra, verdaderamente notable, de la conocida Colección Patmos de libros de espiritualidad. El autor—que ya era conocido en esta colección por su obrita «Dificultades en la oración mental»—presenta ahora un precioso estudio de la vida espiritual en forma positiva, bella y atrayente. Todo lo enfoca a través del dogma de nuestra incorporación a Cristo, única forma posible de alcanzar la santidad. A todos los cristianos ofrece las cumbres más elevadas de la unión con Dios: «Si en el curso de este libro—escribe—se propone a todos la cumbre del amor divino, no debe ser esto motivo de sorpresa. Tal altura debe ser alcanzada o aquí o en el futuro. No hay término medio final entre cielo o infierno. El cielo supone el perfecto amor de Dios, que debe ser alcanzado en esta vida o en la otra después de la purificación por el fuego del purgatorio; el modo más fácil es santificarse aquí y ahora» (Pág. 17).

Muy de veras recomendamos esta excelente obra a nuestros lectores.

F.

Vía Crucis, por ROMANO GUARDINI. Colección «Patmos». Madrid, 1954. Un tomito de 106 págs.

Se trata de unas piadosas consideraciones sobre las estaciones del Vía Crucis, hechas con verdadera unción por el famoso publicista Guardini. Tienen por finalidad hacernos cobrar amor a la cruz de cada día y a no desalentarnos ante la monotonía de un trabajo penoso y vulgar. El amor de Dios todo lo eleva y santifica.

F.

Decenario al Espíritu Santo, por FRANCISCA J. DEL VALLE. Colección «Patmos». Un vol. de 150 págs. Madrid, 1954.

Se trata de unas meditaciones devotísimas sobre el Espíritu Santo debidas a una pobre mujer de un pueblo de Castilla, que se ganaba humildemente la vida con su oficio de costurera. Han hecho mucho bien a almas muy santas, y son una nueva prueba de cómo el Espíritu Santo sabe iluminar con resplandores de cielo a una pobre alma que se le entregue totalmente. Ya el Señor nos dice en el Evangelio que su Eterno Padre sabe revelar divinos secretos a los pequeños y humildes y los oculta a los que se tienen por sabios y discretos. Estas páginas son una nueva confirmación.

F.

Institutos Seculares y Estado de Perfección, por SALVADOR CANALS. Colección «Patmos». Madrid, 1954. Un vol. de 200 págs.

Se trata de un estudio canónico en torno al título del volumen. La exposición se divide en dos partes. En la primera se examina el concepto mismo de «Instituto secular», sus antecedentes en la historia de la Iglesia y sus relaciones con el estado religioso. En la segunda se habla de las relaciones entre el sacerdocio y el estado de perfección. Finalmente, se incluyen como apéndices los tres documentos eclesiásticos más importantes con relación a los Institutos seculares: la Constitución «Provida Mater Ecclesia», el *Motu propio* «Primo feliciter» y la Instrucción «Cum Sanctissimus», los tres de S. S. Pío XII.

F.

La Trinidad y la vida interior, por un cartujo. Colección «Patmos». Madrid, 1954. Un vol. de 108 págs.

Se trata de unas breves pero densas meditaciones en torno a la idea expresada en el título. No están adaptadas a la generalidad de los lectores, sino sólo a las personas cultas. Estas sí saborearán las páginas de este «librito de oro» (P. Garrigou, en la presentación) y lo beberán

«a pequeños sorbos, puesta la vista en Dios» (Sr. Obispo de Tuy, en el prólogo).

F.

La virginidad, por el P. Perrin, O. P. Colección «Patmos». Un volumen de 226 págs. Madrid, 1954.

He aquí un precioso librito en el que el P. Perrín examina a fondo las excelencias y soberana belleza de la virginidad cristiana. La obrita se divide en tres partes: excelencias de la virginidad, dificultades que pueden presentarse y condiciones de su realización. Y las tres son desarrolladas en forma positiva, optimista, alentadora; y en un lenguaje limpísimo, en contraste con tanta literatura semisexual como se sive ahora con marchamo católico.

La edición española va precedida de la preciosa Encíclica de Su Santidad Pío XII sobre la virginidad.

S. C.

Catecismo del Cristiano, por Josef Pieper y Heinrich Raskop. Colección «Patmos». Un vol. de 188 págs. Madrid, 1954.

Como su nombre sugiere, se trata de una breve exposición de lo más jugoso del dogma y de la moral cristiana, escrito especialmente para seglares. Se divide en las siguientes secciones: la fe del cristiano, la vida del cristiano (sacramentos), el año eclesiástico, las virtudes cristianas, la Sagrada Escritura y la Historia de la Iglesia. Por la amplitud de su contenido y lo escaso de sus páginas ya puede suponerse que se tratan las cosas con extremada brevedad; aunque puede resultar útil el librito para una iniciación en los misterios de nuestra vida cristiana.

C.

San Benito: Su vida y su regla. B. A. C., Madrid, 1954. Un volumen de XX-760 págs.

Los monjes benedictinos de Montserrat han llevado a cabo esta primorosa edición de la vida y regla de San Benito de Nursia. Después de una larga y espléndida introducción general, en la que se ofrece una vista panorámica del viejo mundo monástico y se inicia al lector en el conocimiento del Patriarca, se transcriben—precedidos también de excelentes introducciones—los textos bilingües de la Vida y de la Regla. La primera está tomada del famoso libro de los *Diálogos* de San Gregorio Magno, del que constituye el libro segundo. La transcripción de la Regla se hace por la edición de Dom Lentini, monje de Montecasino, que goza de gran reputación. Va adornada, además, con una serie de comentarios breves,

pero jugosos y llenos de vida, que desentrañan y permiten saborear los puntos esenciales del gran Código benedictino.

En resumen: una edición magnífica que honra a los monjes de Montserrat y a la benemérita Biblioteca de Autores Cristianos, que tan gran servicio está prestando a la piedad y cultura patrias.

Fr. A. Royo Marin, O. P.

La palabra de Cristo. Tomo IV. B. A. C., Madrid, 1954. Un vol. de XXIV-1276 págs.

Con ritmo acelerado sigue publicando la B. A. C. la espléndida colección de homilías dominicales preparadas por una comisión de técnicos presidida por el Sr. Obispo de Málaga, Dr. Herrera. El presente volumen IV abarca desde la dominica de Resurrección hasta la dominica infraoctava de la Ascensión. El contenido y orientación de este volumen es exactamente idéntico a los anteriores, justamente admirados por todos. Va a constituir esta colección un verdadero monumento oratorio, sobre todo si—como ya se anuncia—presentan en el último volumen unos completísimos índices que permitan encontrar en seguida el asunto que interese entre la abrumadora cantidad de materia acumulada. Nos permitimos llamar la atención sobre este punto importantísimo para que lo tengan muy en cuenta los encargados de realizarlo.

Fr. A. Royo Marin, O. P.

P. Sabino de Jesus, C. D.: *La infinita bondad de Dios.* Editorial S. Católica, Vitoria, 1953. Un tomito de 404 págs.

Como indica el subtítulo de la obra, se trata de una serie de «enseñanzas prácticas de Santa Teresa» dispuestas por el P. Sabino de Jesús. Son 35 capítulos en los que se recogen otras tantas series de textos teresianos en torno a diferentes aspectos del amor infinito con que Dios nos ama. Cada uno de ellos lleva una pequeña introducción del autor, sigue luego la antología de textos de Santa Teresa literalmente transcritos y finaliza con una «práctica teresiana» a manera de ramillete espiritual.

La obrita, que está elegantemente impresa, puede ayudar a las almas piadosas en su marcha hacia la perfección cristiana.

F. C.

Catecismo Eucarístico. M. R. P. Juan Jose Gomez, O. F. M. Un volumen de 12 por 17 cm., de 176 págs. Ptas. 15. Luis Gili, Librero-Editor, Córcega, 415, Barcelona.

Es, como dice el subtítulo, un «*Trabajo de divulgación teológica* presentado al Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona».

El autor, de manera profunda y sencilla, expone las verdades fundamentales sobre la Eucaristía. Es, pues, un verdadero catecismo, por su contenido y exposición, al alcance de todos, ya que se esfuerza en todo momento para explicar con ejemplos claros este sagrado misterio de la Eucaristía.

El tratado está dividido en tres partes: La presencia real. La Sagrada Comunión. La Santa Misa.

Incluye en un apéndice la «Instrucción de la Suprema Congregación del Santo Oficio sobre la disciplina del ayuno eucarístico», pero no la misma Constitución «*Christus Dominus*» de S. S. Pío XII, que estimamos no debiera faltar.

El índice-programa es utilísimo por haber distribuído toda la materia en lecciones con el fin de facilitar su enseñanza metódica.

A. S.

Pio Parsch: *Sigamos la santa Misa,* trad. del Dr. D. Antonio Sancho Edit. Luis Gili, pp. 138. Barcelona, 1954.

El autor, cuyo librito litúrgico presentamos a nuestros lectores, es ya bien conocido en España por otro trabajo vertido a nuestra lengua y titulado «Sigamos la santa Misa». Hay que sumar, pues, a los méritos que le corresponden por el apostolado desarrollado desde el campo litúrgico en Austria, el que ahora realiza en nuestra patria a través de las traducciones de sus obras.

La presente es breve; pero semejante sustancioso comentario a la Santa Misa, hecho en forma accesible a todos los piadosos lectores, contribuirá a hacer cada vez más eficaz y provechosa la participación activa de todos en la Santa Misa.

Es traducción de la quinta edición alemana, que alcanzó la respetable cifra del centésimo millar de ejemplares.

F. C.

Camino, Verdad y Vida. Tomo II: *La moral cristiana,* por P. Desiderio J. Costa, S. S. P. Luis Gili, Barcelona, 1954. Un vol. de 422 págs.

Al igual que el volumen anterior sobre el Credo nos había dado una sucinta exposición del dogma católico, este segundo ofrece una visión panorámica de la moral cristiana. Abarca el conjunto de los mandamientos de Dios, los preceptos de la Iglesia y las virtudes infusas y vicios opuestos. Todo ello con la orientación teórico-práctica del volumen anterior: exposición doctrinal, lecturas y ejemplos (anecdotario variado y abundante) y hasta una breve oración extraída ordinariamente de la liturgia. Gran servicio puede prestar esta hermosa obrita a predicadores, catequistas y cristianos en general.

S. F. C.

Nuestra vida en Dios por Jesucristo, por el R. P. ANTONIO HERNANDEZ, C. M. F. Editorial Coculsa. Madrid, 1953. Un vol. de 840 págs.

Pulcramente presentado en finísimo papel biblia por Editorial Coculsa, aparece esta nueva obra del conocido Misionero P. Hernández. En ella se propone exponer las líneas fundamentales de la vida cristiana a través de los dogmas trinitario y cristológico. No se olvida del papel de la Santísima Virgen en nuestra vida espiritual, dedicándole los tres últimos capítulos del libro.

Doctrina sólida, inspirada en las fuentes más puras de la teología; claridad, sencillez de exposición, piedad..., he ahí las características principales de esta nueva obra del docto y piadoso Misionero, que hará mucho bien entre sus lectores.

S.

F. M.ª ALVAREZ: *La misión sacerdotal.* Págs. 232. Herder, Barcelona.

El P. Félix María Alvarez, actual rector del Seminario de Lima, nos presenta su obra sobre el sacerdocio: «La misión sacerdotal», con el doble fin, que lo consigue, de formar al sacerdote o seminarista que se prepara para su sacerdocio, y el de orientar y enseñar a la sociedad la grandeza del ministro de Cristo, ya que «la ignorancia o inconsideración de lo que es el sacerdote, es la causa común que explica la escasez de vocaciones».

Dividido el libro en 17 capítulos, vemos en él tres partes: 1.ª Necesidad del mediador—hecho recogido en la historia de todos los pueblos—y Cristo único mediador. 2.ª Poderes y dignidad sacerdotal. 3.ª Sublimidad sacerdotal superior a cualquier carrera profesional.

Rechaza claramente, en su capítulo más doctrinal, la falsa teoría sobre el sacerdocio de los laicos, admitiendo, no obstante, lo que hay que defender y admitir.

Maravilloso libro en todos sus capítulos escritos con fuerza, orientación y agudeza. Y no olvidemos su última ventaja, que no todos la poseen: que se lee con gusto.

F. T.

El Padre Zubieta, por el P. WENCESLAO FERNANDEZ MORO, O. P., 440 págs.

Dos cosas realzan la figura de Mons. Ramón Zubieta y Lés: ser el primer Vicario Apostólico del Amazonas y haber fundado la Congregación de Misioneras Dominicas para cooperar con el sacerdote en la selva virgen.

Se trata de una biografía bien documentada y ágil.

El autor es testigo de casi la totalidad de los hechos que relata. Como afirma el prólogo, «ha sido una gran fortuna que esta gran figura de misionero en las selvas amazónicas encontrara un historiador como el Padre Wenceslao, que reúne las mejores condiciones, por haber convivido con él y compartido muchas veces sus trabajos... Y poseer una memoria privi-

legiada que le permite describir con la mayor exacttiud y fidelidad los acontecimientos de una vida tan accidentada como la de su biografiado».

T. G.

Virginia, la princesa mártir (Misiones al vivo en Timor), por el R. Padre Eusebio Arnaiz Alvarez, Redentorista. 192 págs. El Perpetuo Socorro. Madrid. Ptas. 25.

Mártir de la fidelidad conyugal en el Extremo Oriente. Nace en Timor, la «Isla Verde». Es educada en un colegio de Madres Canosianas que templan su espíritu para el dolor. Madre de tres niños, olvida la infidelidad de su esposo consagrándose a la catequesis de aquellos isleños esquivos... Cuando ha logrado atraer a su esposo, es la guerra quien recrudece el drama: una traición... y las mujeres de los vencidos pasan a ser juguete de las pasiones del vencedor: «Tú puedes matarme; pecar, nunca...»

El puñal rasgó primero a Virginia, luego a la niñera Lorenza... y al niño pequeñito lo agitó en el aire para desnucarlo contra una roca...

La fluidez del estilo proporciona cauce exacto (tal vez sólo suficiente) para la objetividad escalofriante de un hecho tan crudo.

Su lectura alecciona e impulsa.

T. G.

El amor, por el R. P. Antonio Pacios Lopez, Misionero del Sagrado Corazón de Jesús, Licenciado en Teología, Doctor en Filosofía y Letras, Premio Menéndez Pelayo, 1950. Un tomo de 683 págs. Ptas. en tela, 60, José Janés, editor. Barcelona, 1952.

El P. Pacios viene a enriquecer la literatura moderna con esta obra que mereció el Premio Menéndez Pelayo, 1950.

Es un cántico a la creación, a la naturaleza y a la gracia. Sus páginas rezuman el fermento que han de transformar la masa. Experto conocedor de las escrituras, sus capítulos son un derroche de atinadas citas.

Agota las modalidades del amor hacia la humanidad, que parece prescindir de su objetivo primordial. Este sería el contenido de sus seis libros de la primera parte: I, Amor divino; II, Amor humano; III, Manifestaciones del Amor; IV, El sacrificio del amor; V, El triunfo del amor, y VI, La Fe y el Amor.

Esta obra tiene una segunda parte, a modo de apéndice y en vías de ulteriores desarrollos. Me refiero al «Amor divino y la libertad creada».

S. I.

El reinado del Corazón de Jesús en nuestras almas. XXXII meditaciones sobre el Sagrado Corazón de Jesús, con algunos consejos para la meditación. Un vol. de 12 x 17 cm., de 240 págs. En rústica, ptas. 20; encuadernado, ptas. 26. Luis Gili, librero-editor, Córcega, 415. Barcelona.

El P. Gelabert, sin intentarlo, ha logrado reflejar, a lo largo de estas 33 meditaciones, por otra parte, muy jugosas, su espíritu apostólico. No sueña en grandes pretensiones. Su finalidad primordial es recordar, una vez más, a las almas fervorosas, la existencia de unas promesas hechas por el Sagrado Corazón de Jesús a toda la humanidad. Sus deseos se reducen a avivar en las almas el amor hacia Aquel que es, por esencia, AMOR. Amor con amor se paga...

Preceden a las meditaciones unos consejos acertados con el fin de proporcionar a las almas el alimento adecuado en los distintos estados en que pudiera encontrarse la vida interior.

Sirvan, si se quiere, de recomendación las mismas palabras con las cuales concluye su prólogo el autor: «Quiera Dios Nuestro Señor que estas modestas páginas vuelen por todas partes y se introduzcan en todos los hogares para que infundan nuevos bríos a las almas que las meditaren y arrojen sobre ellas raudales de luz divina que les hagan conocer y amar al Sagrado Corazón, pues en esto consiste la vida eterna».

S. I.

El sacerdotes, misterio de amor, por el Dr. MARTINEZ, Arzobispo de México. Ediciones Studium, Madrid, 1953. Un vol. de 214 págs.

Se trata de una serie de discursos o conferencias pronunciadas en diferentes ocasiones (casi siempre con motivo de una primera Misa o de su aniversario) en los que el sabio y piadoso autor vuelca su inteligencia y su corazón en alabanza del sacerdocio. Los sacerdotes y seminaristas leerán con emoción estas páginas y los seglares aprenderán en ellas a estimar y reverenciar la sublime dignidad sacerdotal.

C. S.

Sangre sobre lirios, por el R. P. JESUS FAUS, Redentorista. El Perpetuo Socorro, Madrid, 1953. Un tomito de 160 págs.

Como expresa el subtítulo se trata de «un viaje emocional tras las huellas de Josefina Vilaseca», la María Goretti española. El autor recorió los lugares de la gesta heroica de la pequeña mártir, informándose directamente de los testigos más allegados. Su relato resulta emocionante e interesantísimo. Hará mucho bien este librito—espléndidamente presentado con fotografías a todo color—entre las jóvenes de Acción Católica, a las que especialmente va dedicado.

C. S.

Caminos de luz, por Luis Baigorri, S. S. S. Ediciones «Studium», Madrid, 1953. Un tomo de 528 págs.

Se trata de una serie de meditaciones para jovencitas, sacadas de la cantera inagotable del Evangelio. El autor—que muestra conocer muy a fondo la psicología juvenil—se adapta admirablemente a la manera de ser y reaccionar de las muchachas de hoy. Les habla en un lenguaje insinuante, paternal, sugeridor, lleno de dulzura y de bondad. Nunca hiere ni mortifica, ni siquiera cuando les habla de cosas tan serias como el pecado o el infierno. Pone siempre a la joven frente a la figura de Jesús tal como nos la presenta el Evangelio, «lleno de gracia y de verdad». En el prólogo del libro escribe: «He querido darte el conocimiento de Jesús y el gusto del Evangelio para que éste sea siempre *tu libro*. Conocer a Jesús es ya poseer en germen la vida eterna».

Muy bien hará este librito—espléndidamente presentado por Ediciones «Studium»—entre el público juvenil, a quien se lo recomendamos muy de veras.

A. R.

San Lorenzo de Brindis, por el R. P. Fr. Maurício de Begoña, O. F. M. Cap. Pág. 77. Gráficas Reunidas, S. A., Madrid, 1951.

San Lorenzo de Brindis, hombre del siglo XVI, santo, escritor y apóstol infatigable. El presente opúsculo del P. Mauricio de Begoña intenta presentar en torno a la figura del IX Maestro General de su Orden, un pequeño resumen y divulgación: Vida, personalidad y obras.

Alguien no dudó en confesar de San Lorenzo «que fué el hombre más prodigioso de su siglo y el más útil a la Iglesia». Y, porque fué un gran santo y sabio, por eso fué el gran predicador en todos los aspectos de esta palabra.

No podemos menos de felicitar al P. Begoña por la grata impresión que nos ha producido su librito.

P. G.

Vida de San José Oriol, por Rosendo Llates, 301 pgs. Edit. Barna, S. A. Barcelona.

Digna biografía del gran taumaturgo catalán. Con soltura, acierto y amenidad nos narra su maravillosa vida el autor. El marco histórico-ambiental está logrado con feliz erudición. Se escapan sin su correspondiente traducción al castellano, que vemos en otras páginas, algunas frases en catalán, si es que no se limita su público al estricto captador de tal dialecto. Algunas incorrecciones estilísticas y erratas de imprenta no estropean la total buena impresión de esta buena vida de San José Oriol, el santo que, al final de su vida, en las pocas fechas que estuvo en Mataró afirmaba «se había calculado haber hecho yo un perjuicio a médicos,

cirujanos y boticarios de más de seiscientos doblones» con sus milagros sobre los cuerpos enfermos, que le reclamaban los desconsiderados galenos.

Fr. J. M. S.

Carlos M.ª Staehlin, S. J.: *Josefina Vilaseca,* Estudio de un martirio. Prólogo del Obispo de Vich, 20×40 cms., 128 págs. Ilustrada con fotografías. Ptas. 20. Razón y Fe, S. A., Madrid.

El P. Stahelin, con noticias de primera mano, ha desentrañado la verdad en el caso de Josefina Vilaseca. A través de documentos fehacientes estudia el caso en vistas al martirio. Analizado telógica y jurídicamente, sobre las declaraciones de la mártir, del asesino y del informe médico, concluye se trata de un auténtico martirio. Es ciertamente un estudio llevado con todo rigor crítico y escrupulosidad teológica.

F. J.

Almas inquietas: *Leed el Evangelio,* por el R. P. Rogelio M. Fernandez, Redentorista. Un tomo de 1876 págs., 11×16. Editorial El Perpetuo Socorro, Manuel Silvela, 14. Madrid, 1952.

He aquí un libro de meditaciones, fruto de diez años de labor. Un comentario más, a su modo, de las páginas evangélicas. El autor va glosando los pasajes bíblicos y ayudando al lector piadoso a desentrañar las maravillas del Mensaje de Cristo.

Se huye del estilo rebuscado, prefiriendo adecuarse a la sencillez evangélica.

Hay centenares de motivos (cuadros, viñetas, figuras, mapas, etc., etc.) que dan originalidad y valor al sustancioso libro del P. Fernández.

El autor, por medio de tres índices, ha logrado poner a disposición del lector un arsenal para sus fines apostólicos.

El «índice evangélico» es un esquema de la vida del Salvador; el «espiritual», ascético-místico y onomástico; y, por fin, el «litúrgico», que es una acomodación de las tres grandes fases del ciclo temporal, desentrañando el contenido litúrgico-evangélico de cada una de las dominicas del año y fiestas principales.

Un acierto más del autor ha sido el haber acomodado ésta para los días de retiro mensual, facilitando para ello una selección de meditaciones y lecturas apropiadas.

S. I.

M. A. Gramlich: *Id y enseñad,* pequeño Manual de catequética. Traducción del alemán por los Dres. Edith Tech Ernst y Emilio Huidobro de la Iglesia, 178 págs., 20 ptas. Editorial Herder, Barcelona, 1951.

Un perfecto dominio de los ssitemas pedagógicos más modernos, unido a una larga práctica y a una exquisita delicadeza de alma femenina, se

han unido en la autora de este Manual para hacer una pequeña obra maestra. Su método está concebido de forma que tiende a interesar todas las facultades del niño: sentidos, imaginación, inteligencia, voluntad. Hermosos ejemplos aplicados son las bodas de Caná, el sacrificio de Isaac, el hijo pródigo, la tempestad calmada, el samaritano. No dudamos que este libro, hermosamente vertido al español, tendrá el éxito que merece.

G. F.

Ven y sígueme, por Mons. Jose Zaffonato, Obispo de Vittorio Veneto. Versión de la 4.ª edición italiana por el M. R. P. Pablo María Casadevall, Carmelita, 2.ª edición. Un volumen de 310 págs., 10 pesetas.

Esta segunda serie de reflexiones para los jóvenes pone ante los ojos eficazmente la belleza de la vida cristiana para que, a la luz de la fe, de la esperanza y de la caridad, se procure cumplir con verdadero espíritu los deberes que tenemos con Dios, con nosotros mismos y con el prójimo. Se adquiere un desenvolvimiento vital con la ilustración de las virtudes morales, animándose el ejercicio de apostolado que, de alguna manera, todos podemos y debemos llevar a cabo fraternalmente. Meditaciones muy útiles.

A. D.

M. Riquet, S. J.: *El cristiano ante el poder*. Desclée de Brouwer, Bilbao. Un vol. de 144 págs. En rústica, 16 ptas.

Por cuarta vez ha ocupado el púlpito de Nuestra Señora de París durante la Cuaresma de 1949 el ilustre conferenciante jesuíta. Y siguiendo el plan trazado en 1947 de atacar la triple concupiscencia de que habla San Juan, este año se enfrentó con «el afán de mando» proponiéndole el contrapeso de la virtud de la obediencia. El poder de que habla no es solamente el político, sino también el familiar, el de la empresa y el eclesiástico.

He aquí el título de las seis nuevas conferencias: El señor y el esclavo, Del amor conyugal al poder paterno, Poder creador de empresa, Poderes públicos, Civismo cristiano, Cristo, nuestro Jefe.

El estilo es el de siempre: claro, sereno, tranquilo, totalmente exento de frases preciosistas y alharacas oratorias, ya felizmente pasadas de moda.

A. R. M.

Directorio de confesores, por JOSE ZÖRLEIN, Párroco. Traducción de la segunda edición alemana. Editorial Herder, Barcelona, 1952. Un tomito de 214 págs.

El subtítulo de la presente obrita explica claramente su contenido: Reflexiones teológico-pastorales para la administración del Sacramento de la Penitencia.

El autor divide su trabajo en tres partes, subdivididas cada una en dos secciones. Las de la primera tratan de la conveniencia de la confesión frecuente y condiciones para obtener de ella el máximo fruto posible, y de algunas generalidades sobre el confesor y el penitente. Las dos secciones de la segunda parte se refieren a los penitentes ordinarios, a los de vida espiritual intensa y a los enfermos o anormales. La tercera parte dedica sus dos secciones a la psicología en el confesonario, tomando sus principios de la psicología y de la teología.

El lenguaje, claro y sencillo; la exposición bien ordenada, el fondo sólido y oportuno, y la esmerada presentación material de la obrita hacen su lectura grata y provechosa.

S. F.

Progreso del alma en la vida espiritual, por el P. FEDERICO W. FABER. Hijos de Gregorio del Amo. Madrid, 1952. Un tomo de 468 páginas.

Nuevamente aparece la conocida obra del P. Faber, pulcramente vertida al castellano por D. Gabino Tejado. Esta es ya la quinta edición española, lo cual es una prueba de su valor intrínseco y de lo mucho que el público la aprecia. A través de sus 27 capítulos, el autor va examinando unos cuantos problemas fundamentales de la vida espiritual que, sin constituir propiamente un Manual de espiritualidad ordenado y completo, le resuelven al lector la mayor parte de sus preocupaciones y le ponen en la ruta segura que conduce a Dios. Mucho bien han hecho ya estas páginas y sin duda lo seguirán haciendo en las almas sedientas de sólida espiritualidad.

R.

Las almas tienen sed, por ENRIQUE DE CABO. Un vol. de 370 págs. Imprenta Aldecoa, Burgos, 1953.

Un nuevo libro sobre el hombre, dirigido principalmente «a los que no creen, a los que dudan, a los que hicieron de la tierra y de la vida el último objetivo de sus apetencias». Les habla en tono cordial y comprensivo, planteándoles en la primera parte el problema del hombre y haciéndoles ver el fracaso de todas las soluciones anticristianas: positivismo, vitalismo, existencialismo. En la segunda parte les explica las causas del fracaso, que no son otras, en definitiva, que el vacío de Dios en la inteligencia, en la voluntad y en el corazón. Finalmente, en una tercera parte,

les ofrece los remedios: les habla de la gracia de la santidad, del milagro como motivo de credibilidad, de la metafísica de la vida y de la muerte, del día eterno de la recolección. Les hace ver la verdad y belleza del providencialismo y el paso de Dios sobre la tierra en aquel Nazareno que polarizó la historia. Finalmente les recuerda la hora del retorno de una figura colosal, San Agustín, para terminar ofreciéndoles el reposo y la paz donde únicamente la encontró él: en los brazos misericordiosos de Dios.

Un buen libro, en fin, escrito con la inteligencia y el corazón puestos al servicio de una palabra fácil y una expresión certera y elegante.

F. C.

El Divino Maestro, por el Dr. Ramon T. Manso Perez, Pbro. Editor Luis Gili. Córcega, 415. Barcelona, 1952.

Teniendo en cuenta la naturaleza educable del niño, del hombre y, por lo tanto, la misión del padre, del maestro, del catequista, ha espigado el autor el sagrado Evangelio para patentizarnos el magisterio del Divino Maestro. Es un estudio de la persona de Cristo, su doctrina, sus métodos y procedimientos pedagógicos en la transmisión de su vida informativa en la realización del ideal perfecto en el alma humana. Porque no basta conocer la doctrina evangélica, sino también cómo la enseñaba Cristo, modelo de catequistas, maestros, padres, sacerdotes y de cuantos tienen la misión de formar la inteligencia y el corazón del pueblo.

Es un tratado de pedagogía que, resumiendo ordenada y metódicamente cuanto Jesús enseñó, expone la maravillosa forma de enseñarlo, apoyando la explicación en las mismas palabras de los labios divinos, cuyos textos abundan, y al final, tras de valorizar los efectos de la Pedagogía sobrenatural del Divino Maestro, presenta el autor un resumen de lo expuesto en la obra, que forma como un código educativo según el sentir de Jesucristo.

A. B.

German Martil, Sacerdote Operario Diocesano: *Hablando con el Maestro* Meditaciones. (Segunda edición corregida y aumentada), 575 páginas. Ediciones «Sígueme». Aspirantado Maestro Avila. Fonseca, 1. Salamanca.

El hecho de ser ésta ya la segunda edición habla suficientemente claro del valor espiritual de esta obra. «Meditaciones» es el subtítulo, y ser guía en la meditación de «almas de buena voluntad» es el noble fin a que aspira. Cada meditación—consta de ciento diez—es un conjunto de atinadas sugerencias en torno a una frase evangélica. Estos pensamientos, «llenos de espíritu y vida», ponen al alma en camino de la oración íntima con Dios y la impulsan a formular generosos propósitos. Bien puede de-

cirse que el autor, hombre de honda espiritualidad y experiencia en el trato de jóvenes, ha condensado aquí lo mejor de sus largas meditaciones personales.

Los capítulos—divididos en dos puntos—van agrupados en secciones, cuyos epígrafes (Aires de combate, Contra el mal, Dios a la vista, Al encuentro de Jesús, Ansias apostólicas, El camino, Con el corazón en los labios) ya hablan del lenguaje «denso y sugerente, juvenil y ambicioso» en que el libro se presenta.

Felicitamos al autor porque, en verdad, ha logrado presentar algo atrayente, a la vez sencillo y elevado.

Es obra útil a todos los que oran y de modo especial a los jóvenes y a los seminaristas y religiosos. La modificación introducida en esta segunda edición, extendiendo las expresiones a todos los fieles y no sólo a los seminaristas, como en la primera, no impide que en el fondo muchos capítulos tengan interés especial para las almas consagradas a Dios.

FR. A. H.

La confesión frecuente. Instrucciones, Meditaciones y Oraciones para la frecuente recepción del Sacramento de la Penitencia. Por el DR. BENITO BAUR, O. S. B. Traducido del alemán, por Edith Tech Ernst y Rodrigo Huidobro Tech, 220 págs. Herder. Barcelona, 1953.

El P. Baur se fijó un tema para su libro: no ocuparse de los que confiesan pecados mortales aún no perdonados, para tratar la confesión de los que frecuentemente se acusan de pecados veniales. La confesión crea sus problemas, y la frecuente otros peculiares a las almas devotas. Este libro tiene por tanto una finalidad positiva, constructiva. El autor, con un fino sentido pedagógico de orientación muy sana, con agilidad y seguridad a un tiempo, expone en la primera parte lo dogmático-normativo, que es tradicional en la Iglesia. Dogma y Moral, asequibles, para orientar a aquellos—religiosos, sacerdotes, simples fieles—que con afán de progresar reciben este Sacramento. En la segunda, se ocupa de una serie de temas encaminados a hacer de la confesión frecuente un medio fecundo de santidad. He aquí algunos títulos: Haced penitencia, El pecado, La victoria sobre el venial deliberado, El pecado de flaqueza, El arrepentimiento, La creencia en la propia rectitud, El amor propio, La satisfacción sacramental, El temor de Dios, El amor de concupiscencia, La caridad perfecta, El amor a Cristo, Nuestra vida de oración. Y como remate, La comunión frecuente.

Este esquema da la impresión de un cuadro de mandos: cada título está por un resorte del alma. Y su lectura da una visión serena de la vida espiritual y pone en contacto con principios de gran alcance para la misma.

J. M. D.

Mente y corazón, por Mons. Jose Zaffonato, Obispo de Vittorio Veneto. Versión de la 5.ª ed. italiana por Cipriano Montserrat, 4.ª ed. 322 págs.

Debidamente ordenadas se nos ofrecen en este volumen cien reflexiones muy bien sazonadas para que, especialmente los jóvenes, puedan entrañarse en los verdaderos conceptos y vitalidad de *Dios* y *el hombre, la gracia* y *el pecado, la justicia* y *la misericordia,* con que satisfacer sus aspiraciones y necesidades espirituales; teniendo presente que el único negocio interesante que el alma tiene es el de su santificación, y, en lo posible, influir en la santificación de los demás. Su lectura eleva la mente y caldea el corazón.

D. A.

Jose Codina Canals, Pbro.: 61 *Conferencias de actualidad.* Barcelona, 1953.

Contiene esta obra una clara explicación de los Santos Sacramentos. Distribuída la materia en dos tomos. El primero de 246 páginas, el segundo de 340.

Felicitamos sinceramente al autor, porque a mi juicio ha logrado una obra de mucha utilidad para predicadores y párrocos, y de gran provecho para todas las almas.

El lector encontrará en esta obra un manantial transparente de purísimas aguas para saciar su sed de verdad, de ilustración en materias tan trascendentales para la vida espiritual como son los Sacramentos.

Es de notar la sencillez y claridad en la exposición de las materias más difíciles del Dogma y más delicadas de la moral. La frecuencia de símiles, anécdotas, parábolas, etc., etc., nos recuerda el enseñar del Maestro Jesucristo. Estilo verdaderamente evangélico y eficaz. Todo esto está bien confirmado por el interés que el autor despertó con sus Conferencias en la S. I. Catedral de Urgel. Basta también leer alguna de sus conferencias para cerciorarse de ello, v. g. la sexta, tratando del Bautiso; la novena, sobre la Eucaristía. Se ve también gusto y acierto en la selección de textos de la Sagrada Escritura y SS. PP. Redondeando el tema con las conveniencias y sugerencias teológicas.

A través de estas 61 Conferencias sobre los Sacramentos habrá logrado el autor seguir iluminando con su pensamiento claro a las almas.

Fr. S. F.

Ernesto Otaduy, S. J.: *Consideraciones Espirituales para realizar la purificación del alma,* 430 págs. Santander, 1950.

El presente libro reúne una serie de meditaciones saludables que tienen por objeto conducir las almas hacia el ideal de la propia santificación.

El autor, siguiendo el método de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, va desarrollando todos los temas con notable interés y claridad.

«Hemos procurado—dice en su nota preliminar—entremezclar la exposición de estas verdades con muchos principios teológicos y ascéticos para que su meditación sea más provechosa para las almas»».

A estos principios teológicos une el P. Otaduy, con acierto, numerosos ejemplos, que no sólo amenizan la lectura sino que producirán saludables reacciones en el devoto lector. Sin restar mérito a ninguno de los temas que desarorlla a través de sus páginas nos parece que «El Principio y Fundamento» (Primera Meditación) es el mejor logrado, y que constituye por sí solo un alto capítulo de dirección espiritual. Felicitamos al autor por su obra y deseamos que sus páginas produzcan los mejores frutos.

A. Zambrano Palacios, O. P.

Pío X, el Papa de la Eucaristía, por Carlos de la Inmaculada, Pasionista. Ediciones Pía Sociedad de San Pablo. Zalla-Bilbao-Madrid, 304 págs.

Nos presenta el P. Carlos de la Inmaculada, en un estilo sencillo y familiar, la santa vida del inmortal Pío X, con motivo de su reciente elevación a los altares.

En el prólogo o «Sugerencia» insiste en que es su deseo que su librito de Pío X sea para el lector «una vida viva» (pág. 7), para lo cual es preciso no una mera lectura superficial, sino adentrarse en sus páginas meditando y poniendo en práctica los sublimes ejemplos de aquel que nacido como pobre, vivió siempre pobre y murió Papa, pobre y santo.

En verdad que los límites de la obrita son estrechos para recoger en sus páginas la vida riquísima, en sus múltiples facetas, del beato Pío X; sin embargo, creemos que dentro de los límites propuestos por su autor ha conseguido su intento de divulgar, entre la gente piadosa y sencilla, la vida admirable del Papa de la Eucaristía.

La presentación de la obra es esmerada y elegante, y de tipografía clara y bien legible.

Tan sólo un pequeño reparo: a veces su autor, dejándose llevar un poco de su imaginación, pasa de lo sencillo a lo ingenuo, al querer expresar bellas figuras literarias, que fácilmente—por su poco uso hoy día—podrían caer en lo ridículo. Mas ya decimos que esto no es más que un detalle insignificante, que no quita ni interés ni belleza al conjunto de la obra.

P. A.

Dom Columbia Marmion: *Jesucristo, ideal del sacerdote,* traducido por Luis Zorita Jauregui, Pbro, 499 págs. Colección «Spiritus». Ediciones Desclée de Brouwer. Bilbao, 1953.

Se trata de una obra póstuma de Dom Marmión, preparada a base de notas inéditas por su discípulo Dom R. Thibaut. Quizá pensando haber leído muchos de sus pasajes en otras obras suyas alguien juzgue que ésta

es una simple repetición de las mismas, acomodada para los sacerdotes. Pero comparándola con aquellas que más se le asemejan, inmediatamente aparece la inexactitud de este juicio. Es cierto que muchas ideas de esta obra están tomadas de las anteriores, pero también es cierto que todos sus capítulos son en gran parte originales y muchos íntegramente, amén de que las ideas ya conocidas las expone desde un punto de vista totalmente nuevo. Todo lo cual hace de este libro una obra original, distinta de las ya universalmente consagradas por la fama, cuya importancia para la espiritualidad de los sacerdotes es manifiesta. Por su contenido denso y vital viene a ser un compendio jugoso de la ascética y mística sacerdotales, centradas en torno a Jesucristo, a quien el sacerdote representa y de quien debe vivir. El sacerdote que medite y viva su doctrina reproducirá ante la mirada complacida del Padre, ya en el altar, ya en la recitación del oficio divino, ya en el ejercicio del ministerio, ya en la vida particular, la imagen viva de su Hijo predilecto. La obra tiene además todas las características de la Teología, siendo a la vez contemplativa y afectiva, doctrinal y piadosa. Al final reproduce un extracto del diario espiritual de Dom Marmión y de alguna de sus cartas, donde además de maestro, se nos revela como modelo de una vida auténticamente teológica y sacerdotal. De ahí el valor de esta obra para todo sacerdote.

FR. M. G.

JOSE DUHR, S. J.: *El arte de las artes: educar a un niño*. Ediciones Studium de Cultura. Madrid, 1954. Un vol. de 432 págs.

He aquí una obra verdaderamente notable sobre la cristiana educación de los hijos. A pesar de que en estos últimos tiempos se ha escrito tanto sobre este tema, pocos libros reúnen las ventajas y excelencias del que reseñamos. Teóricamente nada deja que desear: es una visión panorámica amplísima, en la que se recogen todos los aspectos fundamentales de la educación cristiana de los hijos. Y como complemento y aplicación concreta de la teoría, al final de cada capítulo se pone un interesantísimo cuestionario bajo el título «Conversación entre los dos, por la noche», que no es otra cosa que una especie de examen de conciencia que deben hacer los dos cónyuges preguntándose cómo han cumplido con sus hijos la doctrina que se les ha inculcado en las páginas anteriores. Con ello está dicho que este libro se dirige directamente a los padres, no a los maestros y educadores extrafamiliares, si bien pueden aprovecharse igualmente estos últimos de las sabias enseñanzas encerradas en él.

Recogemos aquí, únicamente, el título de las cuatro grandes partes en que se divide la obra: el fin de la educación, el clima familiar que es de desear, el uso de la autoridad, y las etapas de la educación. Cada una de estas partes se subdivide en varios capítulos y artículos en los que se va examinando el tema general en todos sus aspectos y manifestaciones.

El libro, escrito en lenguaje claro y accesivo, está bellamente presentado por Ediciones Studium de Cultura.

C. F.

EMILIO ENCISO VIANA: *El Evangelio de la madre* (4.ª edición).—*La muchacha en la oración* (2.ª edición). Ediciones Studium de Cultura. Madrid, 1954. Dos vol. de 356 y 584 págs.

Las obras del Dr. Enciso Viana se reimprimen sin cesar; esa es la mejor prueba de su valor interno y de que llenan plenamente la finalidad para que fueron escritas.

La primera se dirige a las madres. A base de la doctrina evangélica, expuesta primorosamente en estilo sugestivo salpicado de anécdotas, va exponiendo poco a poco los deberes cristianos de la madre de familia en los aspectos variadísimos que presenta la vida del hogar. Escrita especialmente para *ellas*, esta obra puede prestar también grandes servicios a *ellos*, pues con frecuencia los deberes de educación cristiana de los hijos son enteramente comunes, en lo esencial, al padre y a la madre, variando únicamente ciertos detalles de mera aplicación, en la forma y procedimientos.

La segunda obrita es un precioso Manual de meditaciones—también a base de la doctrina evangélica—perfectamente adaptado a los gustos y especial psicología de la juventud femenina. Tiene por objeto inspirarles una piedad juvenil, alegre y simpática, sin gazmoñerías; pero al mismo tiempo seria y maciza, muy alejada de la frivolidad y sentimentalismo tan de moda en los tiempos que corremos. Es imposible que una muchacha medite seiamente estas páginas, sin que se sienta impulsada a evitar ambos extremos tan lamentables.

La presentación material es tan atractiva como su contenido.

F.

FR. JUAN CASAS, O. P.: *Instrucción sobre los votos religiosos y el Oficio divino*. Ediciones Studium de Cultura, Madrid, 1954. Un vol. de 178 páginas.

Agotada hace tiempo la primera edición del libro del P. Casas sobre los votos religiosos, se hacía necesario retocarlo profundamente para ponerlo al día y adaptarlo a las disposiciones del Código Canónico. Esta labor aparece realizada en esta segunda edición—bellamente presentada por Studium de Cultura—que tiene sobre la anterior otras muchas mejoras, relativas principalmente a la adición de algunos capítulos sobre la oración, liturgia, devociones dominicanas, etc., y a la supresión de muchos textos latinos con el fin de ponerlo al alcance de las monjas en sus Noviciados.

Aunque escrito para los novicios dominicos y pensando en ellos, es claro que la mayoría de las cosas que se dicen en este libro son aplicables a los religiosos y religiosas de todas las demás Ordenes.

Felicitamos a los encargados de la reedición de este precioso libro y les auguramos el éxito cumplido que alcanzó en su primitiva forma.

F.

CARLOS M.ª STAEHLIN, S. J.: *El apóstol de Madrid.* Ediciones Studium. Madrid, 1953. Un tomito de 80 págs.

Es un resumen, lindamente presentado, de la santa vida del P. José María Rubio, S. J., escrita por el mismo autor y publicada por Ediciones Sapientia.

F.

R. P. RAMON SARABIA: *Novena al Sagrado Corazón.—Novena a la Inmaculada Concepción.* Editorial El Perpetuo Socorro. Madrid, 1953. Dos tomitos de 216 y 180 págs.

El infatigable P. Sarabia sigue publicando sus producciones oratorias lanzadas antes en los principales púlpitos de España. En la Novena al Sagrado Corazón trata de la indiferencia religiosa de los hombres, señalando sus causas y remedios. En la de la Inmaculada estudia la teología de la gracia en torno a la Virgen María. Todo ello con su estilo sencillo, salpicado de anécdotas, eminentemente popular.

La presentación material es muy bella y atractiva.

F.

JOSSE ALZIN: *Voici venus les Jours du Prêtre. Meditations sacerdotales modernes.* Editions Spes-París.

Se trata de una serie de meditaciones sobre los deberes del sacerdote en la hora actual, escritos en forma de monólogo, como si el autor pensara en alta voz. Tiene puntos muy interesantes y, leídas con atención, se encuentran en estas meditaciones solución a no pocas cuestiones que preocupan a los sacerdotes.

T. P.

Deberes, por el P. SERTILLANGES, O. P. Un vol. de 318 págs. Ediciones Desclée, Bilbao, 1953.

Un libro del P. Sertillanges se recomienda siempre por sí solo. Este que acaba de ofrecer al público español la casa Desclée en su sucursal de Bilbao está formado por una serie de capítulos breves, pero llenos de enjundia, sobre diversas materias de la vida espiritual. Habla principalmente de la integridad moral, de la humildad, la caridad, el trabajo, el descanso, la tentación, las pasiones, el pecado, la conversión, la oración, la Eucaristía y la devoción a María. Todo ello subdividido en 76 pequeños capítulos de lectura fácil y amena.

La traducción española ha sido realizada por el Estudio General de los PP. Dominicos de Valencia.

C.

M. Raymond, O. C. S. O.: *Los trapenses, los rojos y tú.—La vida es una divina novela.—¿Es vuestro hogar como éste?* Ediciones Studium de Cultura. Madrid, 1954; tres folletos de 90, 96 y 88 págs.

Ediciones Studium de Cultura inicia con estos folletos la publicación de una serie de obritas similares debidas al famoso trapense norteamericano P. Raymond, que el público español conoce y admira por su hermoso libro *Dios baja al infierno del crimen*. Tratan de los asuntos más diversos. El primero es un impresionante relato del asesinato por los comunistas chinos de treinta y un religiosos trapenses, para sacar la enseñanza del grave peligro que para el mundo representa la ideología y procedimientos soviéticos. El segundo, dedicado a las mujeres, es una inyección de alegría y optimismo en torno a la vida humana, que puede acabar en una novela a lo divino. Y el tercero es una encantadora narración dedicada a los padres que hacen de su casa un hogar por colocar a Dios en el corazón de la familia.

Lo que más sorprende en un monje contemplativo como el P. Raymond es su profundo conocimiento del corazón humano, de los problemas del mundo de hoy y su especial habilidad para decirle a cada uno la palabra exacta que necesita. Así se explica que de alguna de estas obritas se hayan vendido en Norteamérica más de un millón de ejemplares.

La presentación material es muy moderna y sugestiva.

C.

LIBROS RECIBIDOS

Casterman. Tournai (Bélgica).

BRAUN, DELVILLE, DESCAMPS, etc., *Morale chrétienne et requêtes contemporaines.* Págs. 291. 90 fr. b.

Institut d'Etudes Médiévales. 831, Av. Rocklands Montréal (Canadá).

D. SALMAN, O. P.: *La place de la philosophie dans l'Université idéal.* Págs. 69.

Instituto Ignatianum. Viale Regina Margherita. Messina (Italia).

CALOGERO GLIOZZO, S. I.: *La dottrina della conversione eucaristica in Pascasio Radberto e Ratramno, monaci di Corbia.* Pgs. XVI-192.

Instituto de filosofía. Calle 46, n.° 530. Eva Perón (Argentina).

SAN AURELIO AGUSTIN: *La inmortalidad del alma.* Texto latino con traducción de J. Bezic. Pgs. 87.

Ver. für **Kunst und Wissenschaft.** Lydtinstrasse 8. Baden-Baden.

J. M. HOLLENBACH, S. I.: *Sein und Gewissen.* Pgs. 373

Lethielleux. 10 Rue Cassette. París (V°).

SAINT THOMAS D'AQUIN: *Contra Gentiles. Livre deuxième.* Texte de l'Edition Leonine et traduction de M. CORVEZ et de L.-J. MOREAU. Pgs. 447. Fr. 2400.

L.-J. MOREAU, O. P.: *Dieu est-il mort?* Pgs. 88. Fr. 230.

Ed. **Librería Religiosa.** Aviñó, 20. Barcelona.

J. ROIG GIRONELLA, S. J.: *Valor humano-divino del hombre.* Pgs. 141.

J. BADAME: *La Virgen de las Lágrimas de Siracusa.* Pgs. 64, con varias fotografías.

La Orden de los Cartujos. Pgs. 96. Pts. 18.

J. CALVERAS, S. J.: *Los elementos de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Su contenido y práctica en los Ejercicios de San Ignacio.* Pgs. 880. Pts. 90, en rústica; 120, en tela.

J. PLAZAOLA, S. I.: *Mario Gaitán.* Novela de la vida nicaragüense Pgs. 328.

Ed. **Litúrgica Española.** Av. José Antonio, 581. Barcelona.

F. MAUCOURANT: *Vida íntima con Jesús.* Pgs. 307. Pts. 25.

M. TRENS: *Mes de María.* Pgs. 174. Pts. 18.

J. LALOUX: *La vigilia pascual.* Pgs. 132.

Ed. **Losada.** Biblioteca Filosófica. Buenos Aires.

J. J. BRUERA: *Filosofía de la paz.* Pgs. 211.

Ed. **Luis Gili.** Córcega, 415. Barcelona.

D. J. COSTA RISTA: *Camino, Verdad y Vida. Explicación literal del Catecismo de la doctrina cristiana de San Pío X.* T. II: *La moral cristiana.* Versión de la tercera edición italiana por A. SANCHO, Pbro. Pgs. 422. Pts. 45, en rústica; 55, encuadernado.

GABRIEL DE SANTA MARIA MAGDALENA, O. C. D.: *Breve catecismo de la vida de oración.* Traducción del italiano por ISMAEL DE SANTA TERESITA. Ed. 2.ª Pgs. 62. Pts. 4

Modo popular y práctico de participar en la Santa Misa. Publicado bajo los auspicios del Excmo. Sr. Obispo de Mallorca. Pgs. 32. Pts. 1,50.

Oficio parvo de la Inmaculada Concepción. Preparado por J. M.ª SAENZ DE TEJADA, S. I. Pgs. 16. Pts. 1,25.

F. OLGIATI: *Silabario del cristianismo.* Traducción de la 27 edición italiana por C. MONTSERRAT, Pbro. Pgs. 254. Pts. 20, en rústica; 27, encuadernado.

E. J. M.ª POPPE: *Pláticas y cartas a los sacerdotes.* Traducción del flamenco por S. M.ª BOUWHUIS, O. Carm. Pgs. 126. Pts. 12.

P. PARSCH: *Sigamos la Santa Misa.* Traducción de la 5.ª ed. alemana por A. SANCHO, Pbro. Pgs. 140, con ilustraciones. Pts. 8.

Vitaminas espirituales, por una Joven de Acción Católica. Pgs. 192. Pts. 15.

J. M.ª LLOVERA: *Tratado de sociología cristiana.* Ampliado y puesto al día por E. M. BOIX. Pgs. XL-552.

J. J. GOMEZ, O. F. M.: *Catecismo eucarístico.* Pgs. 176. Ptas. 15.

Ed. **Marietti.** Vía Legnano, 23. Torino.

S. THOMAS AQ.: *Opuscula philosophica,* cura et studio R. SPIAZZI, O. P. Pp. XXXII-380.—*Opuscula theologica.* Vol. I: *Op. de re dogmatica et morali,* cura et studio R. A. VERARDO, O. P. Pp. XVIII-534.—Vol. II: *Op. de re spirituali,* cura et studio R. SPIAZZI, O. P. Accedit *Expositio super Boetium de Trinitate et de Hebdomadibus,* cura et studio M. CALCATERRA, O. P. Pp. XII-444.

S. THOMAS AQ.: *In octo Libros Physicorum expositio* cum textu ex recensione leonina, cura et studio M. MAGGIOLO, O. P. Pp. XII-663.

A. LANZA y P. PALAZZINI: *De castitate et luxuria.* Pp. XVI-327.

Ed. **Mediterráneo.** Alboraya, 41. Valencia.

IGNACIO M.ª DE LA EUCARISTIA, C. D.: *Hombre, Mundo, Redención. Concepto agustiniano del hombre bajo el signo de Adán o de Cristo.* Pgs. XII-212.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen (Alemania).

FRANCISCUS DE VICTORIA: *De Indis recenter inventis et de iure belli hispanorum in barbaros relectiones* (1539).

Ed. **Nacional.** José Antonio, 62. Madrid.

J. CORTS GRAU: *Curso de derecho natural.* Pgs. 400. Pts. 90.

E. Nauwelaerts. 2, Place Cardinal Mercier. Louvain.

R. TROISFONTAINES, S. I.: *De l'existence à l'être. La Philosophie de Gabriel Marcel.* 2 vols. de 416 y 432 pgs. Fr. b. 260.

S. STRASSER: *Le problème de l'âme.* Pgs. XIV-258. Fr. b. 180.

P. ASVELD: *La pensée religieuse du jeune Hegel: Liberté et alienation.* 135 fr. b.

J. PIRLOT: *Destinée et valeur. La philosophie de Renné Le Senne.* Pgs. 222. Fr. b. 140.

Obra de Cooperación parroquial.-Sta. Clara, 4. Madrid.

PIO XII: *Encíclica «Humani Generis».* Pgs. 24. Pts. 1,50.

Distribuciones **O. D. E. R.**-Mayor, 81. Madrid.

E. BOGANELLI: *Cuerpo y espíritu.* Traducción del italiano por A. A. DE LINERA. Pts. 80.

N. MARIN NEGUERUELA: *Lecciones de apologética.* Ed. 9.ª, 2 vols. de XVIII-342 y 442 pgs. Pts. 90 los dos vols.

Officium Libri catholici. Piazza Ponte S. Angelo, 28. Roma.

CH. BOYER, S. I.: *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin.* Pgs. 211.

Estudios **Onienses.** Colegio San Francisco Javier. Oña (Burgos).

C. FERNANDEZ, S. I.: *Metafísica del conocimiento en Suárez.*

Les Ed. **Ouvrières.** 12, Av. Soeur Rosalie. París (XIII).

P. DANSE: *La religion du Christi.* Pgs. 96, con varias láminas fuera de texto, 225 fr.

I. DANIEL: *La nouvelle que vous attendez.* Pgs. 328. Ffr. 450.

M. ZUNDEL: *La pierre vivante.* Pgs. 177. Fr. 360.

I. DANIEL et G. LE MOUEL: *Le ciel c'est les autres.* Pgs. 304. Fr. 495.

J. BÉCAUD: *L'action instrument d'évangelisation.* Préface de Son Em. le Card. GERLIER. Pgs. 417. Fr. 1050.

Paulusverlag (Les Ed. Saint Paul). Freiburg (Suiza).

A.-M. HORVÁTH, O. P.: *Studien zum Gottesbegriff.* Pgs. XII-316. Fr. 20'80.

J. HAAS: *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien.* 15'60 fr.

N. WICKI: *Die Lehre von dem himmlischen Seligkeit in der Mittelalterlichen Scholastick von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin.* Pgs. XVI-334.

El Perpetuo Socorro. Manuel Silvela, 14. Madrid.

T. Combarros, C. SS. R.: *Pensar y hacer.* Pgs. 376.

P. Bargelli: *Florecillas de Santa Clara.* Traducción de R. Fuster, O. F. M. Pgs. 109.

R. Sarabia, C. SS. R.: *Triduos y novenas.* T. I: *Novena al Sagrado Corazón.* T. II: *Novena a la Inmaculada.* T. III: Pgs. 216, 180 y 260 respectivamente. Pts. 13 cada tomo.

T'ien Chiwen-Min, C. SS. R.: *Alpinismo de lo absoluto.* Pgs. 200. Pts. 14.—*Aventura y sangre,* Pgs. 200. Pts. 15.—*Ante Ella. Corona de capullos.* Pgs. 264. Pts. 15.

D. de Felipe, C. SS. R.: *San Gerardo Mayela.* Pgs. XXII-607. Pesetas 65.

G. M. Perrella: *Introducción general a la Sagrada Escritura.* Versión y adaptación española de J. Prado, C. SS. R. Pgs. XXVII-50-392, con 16 láminas fuera de texto. Pts. 95, en rústica; 115, en tela.

A. Hortelano, C. SS. R.: *La Virgen y el mundo moderno.* Pgs. 288. Pts. 16.

Isabel Flores de Lemus: *Esta es la Inmaculada. Vida de la Virgen María Madre de Dios.* Pgs. XXVII-288, con 214 ilustraciones en huecograbado intercaladas y 11 en color fuera de texto. Encuadernación en tela, planchas de oro, etc. Pts. 325.

E. Arnaiz, C. SS. R.: *Virginia, la princesa mártir.* Pgs. 192. Pts. 25.

G. M. Almendres, C. SS. R.: *Los vicarios del amor en la ciudad terrestre.* Pgs. 484. Pts. 45.

Pía Sociedad de San Pablo. Ribera de Botica Vieja, 26. Bilbao.

M. Xandro: *Cuál es mi vocación.* Pgs. 107.

A. Lictenberger: *El pequeño rey.* Versión de Celia Lopez. Pgs. 178.

San Francisco de Sales: *Introducción a la vida devota.* Pgs. 446.

Pía Società San Paolo. Vía San Pío X. 8. Roma.

Acta et documenta Congressus generalis de Statibus Perfectionis. Vols. III-IV. Pgs. 733 y 407. Precio: 2500 y 1800 liras.

Publicaciones. Monasterio de Montserrat (Barcelona).

La Biblia de Montserrat. T. III: *Els Nombres. El Deuteronomi.* Páginas 332. T. IV: *Josué. Jutges. Rut,* por B. Ubach, O. S. B. Pgs. 351. T. XV-II: *Daniel. Lamentaciones. Baruch. Lletra de Jeremías,* por R. Auge, O. S. B. Pgs. 335.

F. Pustet. Regensburg (Alemania).

A. M. Landgraff: *Dogmengeschichte der Frühscholastik.* Parte segunda: *Die Lhre von Christus.* T. II. Pgs. 391. Parte tercera: *Die Lehre von den Sakramenten,* T. I. Pgs. 319.

Ed. **"Quijote"**. San Salvador (El Salvador).

M. Romero: *Hacia la nueva cristiandad.* Pgs. 34.

Ed. **Revista de Derecho Privado.** Caracas, 21. Madrid.

L. DEL AMO, Pbro.: *La defensa del vínculo.* Pgs. XII-657. Pts. 200. *Los matrimonios civiles durante la República.* Pgs. XVI-182. Pts. 60.

Saint Mary of the Lake Seminary. Mundelein, Illinois (U. S. A.).

E. F. DURKIN: *The theological distinction of sins in the writings of St. Augustine.* Pgs. IX-161.

Sal Terrae. Apartado 77. Santander.

J. REY, S. I.: *Madre.* Pgs. 375. Pts. 30.

J. M.ª ALEJANDRO, S. I.: *Crítica.* Pgs. XXIII-383. Pts. 50.

E. F. REGATILLO y M. ZALBA, S. I.: *De statibus particularibus tractatus.* Pgs. 267.

L. RODRIGO, S. I.: *Tractatus de conscientia morali.* Pars prior: *Theoria generalis de conscientia morali.* Pgs. XXIII-571.

Seminario. Diputación, 231. Barcelona.

I. GOMÁ CIVIT, Pbro.: *El Espíritu Santo y sus carismas en la Teología del Nuevo Testamento.* Pgs. 107.

Seminario. Burgos.

N. LOPEZ MARTINEZ, Pbro.: *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica.* Pgs. 451.

A. REBOLLO, Pbro.: *Crítica de la objetividad en el existencialismo de Gabriel Marcel.* Pgs. 62.

Seminario. Vitoria.

G. R. DE YURRE: *Historia de la filosofía griega* (desde Tales hasta Aristóteles). Pgs. 339.

Seminario Teológico Salesiano. Carabanchel Alto (Madrid).

F. AMERIO, S. D. B.: *Historia de la filosofía.* Pgs. 558.

Ed. **"Sígueme".** Fonseca, 1. Salamanca.

PIO XII: *Exhortación apostólica «Menti Nostrae».* Pgs. 121.

La Inmaculada en los documentos pontificios. Pgs. 104.

J. GOMEZ, Pbro.: *Luz del mundo.* Pgs. 332.

Società Editrice Internazionale. Corso Regina Margherita, 176. Torino.

GILBERTO DI TOURNAI: *De modo addiscendi.* Introduzione e testo inedito a cura di E. BONIFACIO. Pgs. 320.

Societé Philosophique. 1, Place G. Python. Fribourg (Suiza).

SANCTI THOMAE DE AQUINO: *In Librum de Causis expositio.* Edición e introducción por H.D. SAFFREY, O. P. Pgs. LXXIV-150.

Editrice **Studium.** Vía Conciliazione, 4 D. Roma.

C. FABRO: *Dio. Introduzione al problema teologico.* Pgs. 215.

Studium de Cultura. Bailén, 19. Madrid.

L. DE FATIMA LUQUE, O. P.: *San Pedro.* Pgs. 228. Pts. 32.

E. ENCISO: *La muchacha en la oración.* Ed. 2.ª Pts. 50.—*El evangelio de la madre.* Ed. 5.ª. Pts. 45, en rústica; 55, en tela.—*Para tus quince años.* Pgs. 164. Pts. 25.

J. DUHR, S. I.: *El arte de las artes: educar un niño.* Pgs. 432. Pesetas 70, rústica; 85, tela.

L. M.ª MARTINEZ: *Jesús.* Pgs. 308. Pts. 48.—*El Espíritu Santo y la oración.* Pgs. 132. Pts. 20.

J. CASAS, O. P.: *Instrucción sobre los votos religiosos y el Oficio divino.* Pgs. 178. Pts. 35.

J. G. TREVIÑO: *Reglas de dirección espiritual.* Ed. 2.ª Pgs. 212. Pts. 28.

A. ALONSO: *La intervención de los padres en el matrimonio de sus hijos.* Pgs 76 Pts. 18

H. DUCHENE: *Tratamiento del alcoholismo.* Pgs. 132. Pts. 22.

CHAUCHARD, LHERMITE, etc.: *El dolor.* Pgs. 160. Pts. 25.

H. M. FAY: *El desarrollo del sentido moral en los niños.* Pgs. 96. Pesetas 18.

PELAYO DE ZAMAYON, O. F. M. Cap.: *La propiedad y el salario justo.* Pgs. 168. Pts. 25.

C. M.ª STAEHLIN, S. I.: *El apóstol de Madrid.* Pgs. 80. Pts. 12.

M. RAYMOND: *Los trapenses, los rojos y tú.* Pgs. 90. Pts. 12.—*La vida es una divina novela.* Pgs. 96. Pts. 12.—*¿Es vuestro hogar como éste?* Pgs. 88. Pts. 12.

J. MENESES: *Por una auténtica espiritualidad seglar.* Pgs. 242. Pts. 30.

D. MESEGUER, S. I.: *Juventud y moral.* Pgs. 358. Pts. 55.

MANUELA G. HABA: *Sobre una poética del cine.* Pgs. 164. Ed. Sapientia. Pts. 22.

J. DAL-GAL: *El Cardenal Merry del Val.* Pgs. 236. Ed. Sapientia. Pts. 26.

A. POMA: *Un santo de bata blanca.* Pgs. 216. Ed. Sapientia. Pts. 24.

Ed. E. **Subirana.** Puertaferrisa, 14. Barcelona.

J. B. FERRERES y A. MONDRIA, S. I.: *Compendium theologiae moralis.* Ed. 17.ª, 2 vols. Pts. 185.

SOLANS-VENDRELL: *Manual litúrgico.* T. II. Pgs. XXVI-738.

M. TRENS, Pbro.: *Santa María. Vida y leyenda de la Virgen a través del arte español.* Pgs. 202 con 108 láminas de plana entera en huecograbado. Pts. 125, en tela.

Sugrañes. Conde de Ríus, 9. Tarragona.

J. SERRA VILARO: *Universidad literaria de Solsona.*

Tyrolia-Verlag. Andreas-Hofer-Strasse, 4. Innsbruck (Austria).

P. GAECHTER, S. I.: *Maria im Erdenleben.* Pgs. 260. S. 58.

Università Gregoriana. Piazza della Pilotta, 4. Roma.

T. ZAPELENA, S. I.: *De Ecclesia Christi.* Pars altera: *Apologético-dogmatica.* Pgs. 624. 1800 liras.

Universidad. Facultad de Filosofía. San Martín, 981. Tucumán (Argentina).

B. AYBAR: *El realismo intuitivo.* Pgs. 99.

Universidad. Comillas (Santander).

S. DEL PARAMO, S. I.: *El fin de las parábolas de Cristo y el salmo 77.*

Università del Sacro Cuore. Piazza San Ambrogio, 9. Milano.

La metafisica classica. Atti del Congresso di Filosofia. Milano, 25-27 Ottobre. 1953.

F. OLGIATI: *Benedetto Croce e lo storicismo.* Pgs. 398. 1000 liras.

Editeur E. **Vitte.** 3, Place Bellecour. Lyon.

A. MARC, S. I.: *Dialectique de l'agir.* Pgs. 588. 2400 fr.

J. **Vrin.** 6, Place de la Sorbonne. París (V).

L. BOURGEY: *Observation et expérience chez les médecins de la Collection Hyppocratique.* Pgs. 304

J.-M. AUBERT: *Le Droit Romain dans l'oeuvre de Saint Thomas.* Préface de G. LE BRAS. Pgs. 166.

De sus autores.

R. ALONSO MONTIEL, Pbro.: *Dios. Patria. Hogar. Poesías escogidas.* Pgs. 365. Pts. 10.

L. AQUATIAS, O. de M.: *Piedad mariana en la Orden de Nuestra Señora de la Merced.* Pgs. 94.

G. DE ARMAS: *Donoso Cortés. Su sentido trascendente de la vida.* Pts. 35.

B. M. BONANSEA, O. F. M.: *Pioneers of the mineteenth Century.*

V. D. CARRO, O. P.: *Derechos y deberes del hombre.* Pgs. 165.

J. CODINA, Pbro.: *Postres de actualidad. Apostolados desconocidos* (para almas selectas). Pts. 20.—*Conferencias de actualidad. Dogmático-apologéticas.* 2 vols. Pts. 65.—*Conferencias de actualidad sobre los sacramentos.* 2 vols. Pts. 80.—*Homilías de actualidad.* 2 vols. Pts. 70.

J. DAQUINTA: *Justicia y perdón* (drama en cuatro actos). Pgs. 84. Pesetas 15.

PH. DELHAYE: *Florilegium morale Oxoniense.* Prima pars: *Flores philosophorum.* Pgs. 129.

W. FERNANDEZ, O. P.: *El Padre Zubieta.* Pgs. 440.

J. M.ª FRAGUEIRO: *La docencia considerada formaliter et effective.* Pgs. 10.—*Prioridad de la aprehensión del ente.* Pgs. 25.

Excmo. Dn. R. GARCIA: *Amor e imitación de la Virgen María.* Páginas 270. Pts. 25.

H. HERING, O. P.: *Estne «amplexus reservatus» intrinsice malus?* Excerp. e «Monitor Eccles.», 1954, pp. 455-478.

J. HERNANDEZ, Pbro.: *Mater amabilis. La Virgen reclamo de Dios.* Pgs. 384.

M.-M. LABOURDETTE, O. P.: *Le péché originel et les origines de l'homme.* Pgs. XX-210.

A. MARRANZINI, S. I.: *Il metodo teologico del Maldonado nella «Disputatio de Trinitate»*. Pgs. 79.

Excmo. Dn. J. MERIDA: *La restauración cristiana de la cultura*. Segunda edición. Pgs. 55. Pts. 5.

A. M. DI MONDA, O. F. M. Conv.: *La legge nuova della libertà secondo S. Tommaso*. Pgs. XX-315.

I. OÑATIBIA, Pbro.: *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto*. Pgs. 10.

F. PATKA: *O estruturalismo de Eduard Spranger*.

Em. Dn. E. PLA Y DENIEL: *Carta pastoral sobre la modestia femenina cristiana y los concursos de belleza*. Pgs. 8.—*Carta pastoral sobre la canonización de San Pío X y las dos Alocuciones de S. S. Pio XII*. Pgs. 12.

F. REDONDO, Pbro.: *Santo Toribio Alonso de Mogrovejo*. Pgs. 79.

J. RODRIGUEZ CABAL, O. P.: *Universidad de Guatemala*. Pgs. 134.

J. A. RUANO: *Misa dialogada. Oraciones y cánticos*. Pgs. 64.

A. SANCHEZ MAURANDI: *Uso y abuso de los sacramentos*.

U. TAVIANINI: *Una polemica filosofica dell' '800: T. Mamiani-A. Rosmini*. Pgs. 94.

IMPRIMATUR:
† *FR. FRANCISCUS, O. P.*
Episcopus Salmantinus
3 - februarii - 1955

NIHIL OBSTAT:
Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor

IMPRENTA MERINO.—PALENCIA